

307.204

# HELLIKON

## VILÁGIRODALMI FIGYELŐ

*A mai nemzetközi folklorisztika*

1990

1

---

# HELIKON

---

VILÁGIRODALMI FIGYELŐ	REVUE DE LITTÉRATURE COMPARÉE
A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA	DE L'INSTITUT D'ÉTUDES LITTÉRAIRES
IRODALOMTUDOMÁNYI INTÉZETÉNEK	DE L'ACADÉMIE HONGROISE
FOLYÓIRATA	DES SCIENCES

## SZERKESZTŐBIZOTTSÁG / COMITÉ DE RÉDACTION

BODNÁR György

BONYHAI Gábor

T. ERDÉLYI Ilona

szerkesztő / rédacteur

GRÁNICZ István

HOPP Lajos

felelős szerkesztő / rédacteur en chef

KARAFIÁTH Judit

könyvrovat / livres

KÖPECZI Béla

főszerkesztő / directeur de la revue

H. LUKÁCS Borbála

SZILI József

VAJDA György Mihály

VARGA László

társszerkesztő / rédacteur associé

SZ. ZEHERY Éva

szerkesztőségi titkár / secrétaire

SZERKESZTŐSÉG / SECRÉTARIAT DE LA RÉDACTION  
1118 Budapest, Ménesi út 11–13. Tel. 166–4819/12

1990/1 – XXXVI. évfolyam	1990/1 – XXXVI. année
Megjelenik negyedévenként	Revue trimestrielle



## *A mai nemzetközi folklorisztika*

Ebben a számban a mai nemzetközi folklorisztikát kívánjuk bemutatni irodalomtudományi, poétikai szempontból. A közölt tanulmányok a komparatív poétika (Meletyinszkij), az újabban világméretűvé vált „ikonográfiai-művelődéstörténet” (Röhrich), illetve a folklór szövegfilológia mai módszereit bemutató cikkünk (Brednich) révén képet adnak napjaink legismertebb áramlatairól. A folklór műfajai közül főként a mese és egyéb népi elbeszélések problémáit érintjük. Az ismertetésekben és a szemle-cikkeken arra törekedtünk, hogy néhány témakör — elsősorban a népi vallásosság és az ikonográfia — különböző megvilágítását adjuk. Szomszédaink közül ezúttal horvát és ruszin kutatókat mutatunk be. Folyóiratunk e számának összeállítására az International Society for Folk-Narrative Research 9., 1989. júniusi budapesti kongresszusa adta az ösztönzést. A népköltészet kutatása ma világszerte virágkorát éli, de egyetlen uralkodó „új” módszere sincs; e sokféleséget kívánjuk tükrözni.

Folyóiratunknak ezt a számát Voigt Vilmos gondozta.

A SZERKESZTŐBIZOTTSÁG

## *Les études folkloriques internationales d'aujourd'hui*

Dans ce numéro nous nous proposons de donner une image des études folkloriques d'aujourd'hui d'un point de vue littéraire et poétique. Les courants dominants actuels seront présentés par des écrits de poésie comparée (Meletinsky), d'histoire iconographique de la culture (Röhrich) et de philologie (Brednich). Parmi les genres du folklore ce sont surtout les problèmes du conte et d'autres narratifs populaires qui seront effleurés. Dans les comptes-rendus et dans les articles de revue nous nous sommes efforcés d'exposer quelques thèmes — en particulier la religiosité populaire et l'iconographie — sous des angles différents. Parmi nos voisins, cette-fois-ci les chercheurs croates et ruthènes seront présentés.

Pour la publication de ce numéro, l'initiative nous a été donnée par le 9<sup>e</sup> congrès de l'International Society for Folk-Narrative Research, organisé à Budapest en juin 1989. Les recherches sur la poésie populaire connaissent un renouveau partout dans le monde. Néanmoins, nous n'y trouvons aucune "nouvelle" méthode dominante — c'est donc la diversité des approches dont nous aimerions rendre compte.

Ce numéro a été publié par Vilmos Voigt.

LE COMITÉ DE RÉDACTION

### *Современная международная фольклористика*

В настоящем номере журнала современная мировая фольклористика представлена в литературоведческом, поэтическом аспекте. Предлагаемые исследования дают широкую картину наиболее известных направлений в науке о фольклоре: от сравнительно-исторической поэтики (Мелетинский) до широко распространенной иконографической культурологической линии (Рёрих) или новейших методов филологического изучения фольклорных текстов (Бредних). Среди фольклорных жанров особое внимание уделено проблемам сказки и прочих народных повествовательных жанров. В наших обзорах и рецензиях мы стремились представить отдельные темы в разных интерпретациях, прежде всего это касается иконографии и религиозных фольклорных жанров. Продолжая знакомство с учеными соседних стран, на этот раз мы предлагаем вниманию читателей работы хорватских и русинских исследователей. На выбор темы данного номера оказал влияние 9-й конгресс Международного общества фольклористики, проходивший в июне 1989 года в Будапеште. Изучение народной поэзии повсюду переживает период расцвета, однако в этой области нет единого, господствующего нового метода, поэтому мы стремились передать все многообразие существующих научных направлений.

Номер журнала подготовил Вилмош Фойт.

РЕДКОЛЛЕГИЯ

RECEIVED  
TULON  
FOLKLORE

1990



---

# TANULMÁNYOK

---

VOIGT VILMOS

## *A nemzetközi folklorisztika ma*

Igazában meglepő, miért csak most kerül sor arra, hogy a magyar komparatív irodalomtudományi figyelőben, a *Helikon* hasábjain külön összeállításban foglalkozunk a folklorisztika nemzetközi kutatásával, pontosabban a „népi irodalom” névvel megjelölt (német Volksliteratur, Volksdichtung, francia Poésie populaire, angol folk poetry, folk literature) igen tág kutatási terület vizsgálatának újabb eredményeivel. A nemzetközi folklorisztika legfejlettebb területe a népi irodalom, pontosabban az elbeszélő népköltészet (mese, monda, mítosz, ballada, közmondás, vicc, rejtvény stb.) kutatása, amely egyszersmind a komparatív irodalomtudomány, a műfajelmélet és az irodalomszociológia, sőt újabban a művelődéstörténet szempontjából is a legfejlettebb, legismertebb területeihez is sorolható. Köztudott tény, hogy mind a nemzetközi, mind a magyar folklorisztikában mindig is az elbeszélő népköltészet (folk narrative) kutatói voltak a vezető egyéniségek, iskolateremtő tudósok. A nemzetközi folklorisztika szinte minden irányzatát, módszerét ők kezdeményezték, eredményeit az ő kézikönyveikben találhatjuk meg. A magyar népköltési kutatás története sem kivétel ez alól. Erdélyi János, Ipolyi Arnold, Katona Lajos, Solymossy Sándor, Honti János, Róheim Géza, Ortutay Gyula, Scheiber Sándor, Dömötör Tekla és mások, a ma élők közül Vargyas Lajos, Dégh Linda, Kovács Ágnes, Erdélyből Faragó József, Nagy Olga és mások életműve elégségesen bizonyítja ezt. A magyar folklorisztika mindig is arra törekedett, hogy a nemzetközi kutatás színvonalán maradjon, kapcsolatokat keresett és már régóta talált is. Ám a két világháború közti korszaktól eltekintve, amikor (elsősorban az 1928-as prágai I<sup>er</sup> Congrès international des Arts populaire jóvoltából, majd az Institut international de Coopération intellectuelle keretében, vagyis végső soron az akkori Népszövetség kulturális munkájához kapcsolódva, Lajtha László és Bartók Béla közreműködésével a népzene kutatás, bizonyos mértékig ehhez is kapcsolódva, Viski Károly révén a népművészet kutatás, sőt a vallásnéptudományi vizsgálatok körében Marót Károly által képviselve) más területeken volt a magyar folklorisztika nemzetközi háttere kiépítve (ám ekkor is, mondjuk Honti János, Róheim Géza, sőt Berze Nagy János munkásságának a népi elbeszélés-kutatás volt természetes nemzetközi kerete). A második világháború után előbb a népzene-kutatás nemzetközi kapcsolatai fejlődtek ki (Kodály Zoltán és mások elévülhetetlen

érdemeként), majd Ortutay Gyula személyében ismét népi elbeszélés-kutató került e kapcsolatok kulcspozíciójába. Szerencsés módon az ő tevékenysége kezdettől fogva a népi elbeszélések kutatásának nemzetközileg is újjászerveződő központjaival volt kapcsolatban.

Mínthogy másutt már részletesen foglalkozhattam e kérdéskörrel, most igazán röviden tekinthetjük át a nemzetközi folklorisztika intézményeinek kialakulástörténetét.<sup>1</sup>

Bizonyos előzmények után 1910 körül szerveződött meg a Folklore Fellows nemzetközi folklorista-szövetsége Észak-Európában. Ennek Magyarország kezdettől fogva tagja lett. Főként a hatvanas évekig könyvsorozata, a *Folklore Fellows Communications* a legfontosabb, irányzatjelző publikáció-sorozat volt. Minden nemzetközi háttér ellenére ezt gyakorlatilag vezető finn folkloristák (Krohn, Haavio, Honko) irányították. Módszerben az ún. földrajz-történeti iskolát képviselte; típus- és motívum-jegyzékeket adtak ki. A mostanig majd 250 kötet jól képviseli a világméretűvé vált nemzetközi folklorisztikát, még a magyar folklorisztikát is. Noha például szovjet szerzőtől utoljára fél évszázada jelent meg kötet e sorozatban (!), ez a szűkkeblűség nem a szerkesztőkön, sokkal inkább a szerzőkön múlt. Az viszont nyilvánvaló, hogy az utolsó, kézikönyv értékű publikációk e sorozatban az évtizedekkel ezelőtt megjelent mesekatalógusok voltak. (Máig is Antti Aarne és Stith Thompson: *The Types of the Folktale*, Helsinki, 1961. a használatos nemzetközi mesekatalógus.) Nemzetközi folklorista-szövetségként pedig a Folklore Fellows emberöltők óta nem fejtett ki figyelembe veendő tevékenységet.

A második világháború után a nemzetközi folklorisztika kezdettől fogva mindmáig legjelentősebb tradíciója, a német kutatás kezdeményezte a nemzetközi kapcsolatok újjászervezését, jöllehet ennek elég sok (politikai és anyagi) akadálya volt. Kurt Ranke professzor felejtethetetlen érdeme, hogy az enyhülés első jeleit kihasználva, 1957-től megindította a *Fabula* c. nemzetközi népi elbeszélés-kutató szakfolyóiratot. 1959-ben már közreadta egy nemzetközi kézikönyv, az *Enzyklopädie des Märchens*

1. Vö. VOIGT VILMOS: A folklorisztika és a modern irodalomtudomány kapcsolatai. In: Irodalomtudomány. Tanulmányok a XX. századi irodalomtudomány irányzatairól. Szerk.: Nyíró Lajos. Budapest, 1970. 539–569. A magyar nyelven hozzáférhető folklorisztika-történet (GIUSEPPE COCCHIARA: Az európai folklór története. Ortutay Gyula bevezetőjével és kiegészítő tanulmányával. Budapest, 1962.) minden erénye ellenére sem ad teljes képet, és éppen az újabb kutatásokat már nem mutatja be. Cocchiara könyvének számos idegen nyelvű fordítása kiegészítéseket tartalmaz az olasz eredetihez képest. A legjobban használható ezek közül: *The History of Folklore in Europe*. Translated from the Italian by John N. McDaniel. Philadelphia, 1981. Az észak-európai tudománytörténetet mutatja be: BOBERG, INGER M.: *Folkeminddeforskningens historie i Mellem- og Nord-europa*. København, 1953. Ehhez képest új adatokat is ad: Biographica. Nordic Folklorists of the Past. Studies in Honour of Jouko Hautala. Copenhagen, 1971. Nem folklorisztikai munka, ám ilyen ilyen szempontból is jó áttekintést ad: WEBER-KELLERMANN, INGEBORG — BIMMER, ANDREAS C.: *Einführung in die Volkskunde*. (Europäische Ethnologie. Stuttgart, 1985. Sammlung Metzler: Band 79.) Ez sokkal jobb, mint a munka korábbi, egy szerzős változata. Egyébként Európa legtöbb országának van néprajzi vagy folklorisztikai tudománytörténete, illetve kézikönyvekben van ilyen bevezetés. Hazai vonatkozásban további információt nyújt: KÓSA LÁSZLÓ: *A magyar néprajz tudománytörténete*. Budapest, 1989. illetve: *A magyar folklór*. Egyetemi tankönyv, (2. utánnyomás). Budapest, 1989., természetesen további szakirodalommal.



címszójegyzékét. Ez a két világháború közti nagyszabású német kézikönyv-tradícióra visszanyúlva, ám annál sokkal szélesebb távlattal egy nemzetközi „mese-lexikon” tervét jelentette, amely azonban ennél tágabb körben, voltaképpen az egész világ hagyományos mese- és mondakincsét szeretné bemutatni ... már amennyire ehhez megvannak az előfeltételek és a kellőképpen felkészült kutatók. Noha szinte két évtizedig tartott e munka megjelenésének előkészítése, azóta a göttingeni egyetem folklorisztikai (néprajzi) tanszékén mintaszerű pontossággal jelenik meg a lexikon füzeteinek, köteteinek sorozata.<sup>2</sup> Ilyen színvonalú és fontosságú folklorisztikai szakmunka eddig sehol se volt, a komparatív isadalomtudományban is hiába keresnénk párját. Örömmel nyugtázzuk, hogy mind magyar tárgyú, mind a magyar szerzők által írott címszóanyaga is kielégítőnek tekinthető. Ez ma már nem újdonság, három évtizede azonban még az volt, és Kurt Ranke egész munkássága nemcsak a legmagasabb szakmai színvonal, hanem az ideológiai és politikai tisztesség igénye is volt. Maga igazán konzervatív tudós lévén, magától értetődően adott teljes teret szocialista és kommunista kutatóknak vagy témáknak.

Ranke a folyóirat és a meseenciklopédia keletkezésével egyidőben szervezte egy nemzetközi társaság (eredeti német nevén *Volkserzählungsgemeinschaft*, ma használt angol nevén *International Society for Folk-Narrative Research* rövidítve ISFNR kereteit is. 1959 augusztus 19–29 között a németföldi Kiel és a dán főváros, Koppenhága adott helyszínt az első ilyen alakuló kongresszusnak. Majd több kis konferencia után 1964 augusztusában Athénben került sor a második „nagy” kongresszusra, 1969 augusztusában pedig Bukarestben a harmadikra. 1974-ben Helsinki adott helyszínt. Itt Ranke utódjaként Lauri Honko professzort (Turku) választották elnöknek. 1979-ben Edinburghban, 1984-ben Bergenben volt a következő kongresszus. Már 1969-ben is szóba került Budapest. Végre, 1989. június 10–17 között Budapesten volt az ISFNR 9. kongresszusa. Ugyancsak már 1969-ben felmerült, hogy Európán kívül kerüljön sor kongresszusra, például Indiában. Később Jeruzsálem, Kairó, Philadelphia és más színhelyek javaslata is elhangzott, most úgy látszik, 1994-ben Mysore (Dél-India) ad otthont az ISFNR következő nagy kongresszusának. Közben azonban Innsbruckban lesz a jubileumi, 10. kongresszus. A nemzetközi társaság ma a folklorisztika legfontosabb nemzetközi orgánuma. Első konferenciáinak anyaga még megjelent, majd 1969-től (a bukaresti kongresszustól) kezdve erre nem nyílt mód,<sup>3</sup>

2. Enzyklopädie des Märchens. Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung. Begründet von KURT RANKE. Herausgegeben von ROLF WILHELM BREDNICH ... (jelenlegi címleírása szerint). Berlin–New York, 1975–. Legutóbb (1988) a Band 6., Lieferung 1. füzetet jelent meg, a „Guevara, Antonio de” címszóig. Az egész művet 12 kötetre tervezik, kötetenként 5 füzetel. Irodalomjegyzéke az első kötetben, ennek kiegészítése az ötödik kötetben (1987) található. Ideiglenes címszójegyzéke a teljes lexikonnak belső broszúráként férhető hozzá.

3. Eddig a következő kongresszusi publikációk jelentek meg. (Nem számítva ide az elszórt tanulmányokat, illetve a kongresszusok alkalmával megszokott, sokszorosított előadásszövegeket.) Internationaler Kongreß der Volkserzählforscher in Kiel und Kopenhagen. Vorträge und Referate. Herausgeber: KURT RANKE. Berlin 1961. — A „második” és „harmadik” konferenciák kiadványait lásd alább a 4. jegyzetben. — IV International Congress for Folk-Narrative Research in Athens. Lectures and Reports. Editor: GEORGIOS A. MEGAS Athens, 1965. — A bukaresti kongresszus anyaga nem jelent meg. Az akkor kiadott füzetek közül említésre méltó: Aspekte der Volkspro-

többek között az előadások nagy száma, a nemzetközi folklorisztika világméretűvé tágulása öröndetes következményeként.

Tematikailag az egyes kongresszusok és konferenciák anyagának áttekintése csak bizonyos mértékig jelzi a nemzetközi folklorisztikai kutatás irányultságát és ennek átalakulását. A hatvanas évek elején a mondakutatás került előtérbe. Ennek talán mindmáig legérdekesebb dokumentuma az 1963 októberében Budapesten tartott értekezlet előadásai voltak.<sup>4</sup> Noha ekkor sokan (a finn Simonsuuri, a svéd Tillhagen, a flamand Peeters, a német Heilfurth, Greverus, Schneidewind, az amerikai Hand és mások) úgy gondolták, közelesen sor kerül egy európai, összehasonlító mondarendszerezés kialakítására, ez voltaképpen máig sem született meg.<sup>5</sup>

Más műfajok esetében a nemzetközi együttműködés körülbelül ugyanígy alakult ki.

1966-tól kezdve évenként tartanak megbeszélést a balladák (és rokon műfajok) kutatói. Kezdetben ők is egy nemzetközi ballada-típuskatalógus elkészítését szeret-

saforschungen in Rumänien.– Aspects des recherches sur les narrations populaires en Roumanie. (Bucureşti), 1969. A kongresszusról áttekintést adhattam: Az International Society for Folk-Narrative Research első évtizedéről. *Ethnographia* 82 (1971) 155–164. — Folk-Narrative Research. Edited by: JUHA PENTIKÄINEN — TUULA JUURIKKA. Pieksämäki, 1976. (Studia Fennica 20 – Helsinki, 1976). — Az edinburghi kongresszus 132 előadásából mintegy négytizedet publikáltak a *Fabula* 22 (1981) és az *Arv* 36 (1980) és 37 (1981) köteteiben. Áttekintést ad: LEHTIPURO, OUTI: The 7th Congress of the International Society for Folk-Narrative Research 1979. *Arv* – Scandinavian Yearbook of Folklore 36 (1980) 8–23. — A bergeni kongresszus idején már összefűzve hozzáférhető volt: Plenary Pape. The 8th Congress for the International Society for Folk Narrative Research. Bergen, 1984. (csak négy szöveg) és Papers I–IV. Edited by REIMUND KVIDELAND and TORUNN SELBERG. Bergen, 1984–85. Itt is további cikkek jelentek meg az *Arv*, a *Fabula*, sőt más folklorisztikai folyóiratok (pl. *Journal of Folklore Research*) hasábjain. Ugyan nincs teljes értékelés a kongresszusról, mégis a keletkezésről tájékoztat: HONKO, LAURI: Folkloristic Studies on Meaning. *Arv* 40 (1984) 35–36. — Az 1989-es budapesti kongresszusra megjelent: Folk Narrative and Cultural Identity. Narration populaire et identité culturelle. Volkserzählung und kulturelle Identität. Summaries—Résumés—Zusammenfassungen. I–II. Budapest, 1989. — Case Studies on Folk-Narrative and Cultural Identity. Edited by ILONA NAGY. Budapest, 1989. Az úgynevezett „elméleti bizottság” sokszorosított anyaga „Storytelling in Contemporary Societies” címmel volt hozzáférhető. Ez könyvként Freiburgban, SABINE WIENKER-PIEPHO és LUTZ RÖHRICH szerkesztésében jelenik meg. Ezúttal is közzétesz kongresszusi előadásokat az *Arv* és a *Fabula* soron következő évfolyama. Természetesen Budapesten is megjelenik a kongresszus előadásaiból kötet, Nagy Ilona és Voigt Vilmos gondozásában. Am mindez együttvéve sem hozza a többszáz előadás mindegyikét

4. A „második” és „harmadik” Folk-Narrative kongresszus anyagai: Tagung der „International Society for Folk-Narrative Research” in Antwerp (6–8. Sept. 1962). Berichte und Referate. Redigiert von K. G. PEETERS. Antwerpen, 1963. — Tagung der Sagenkommission der International Society for Folk-Narrative Research in Budapest. 14–16. October 1963. *Acta Ethnographica* 13 (1964) 3–131, és különnyomatban is.

5. A legfontosabb kérdéseket áttekinti, további irodalmat ad: RÖHRICH, LUTZ: Sage. Stuttgart, 1966. (Sammlung Metzler 55.) — A fontosabb tanulmányok antológiája, további áttekintéssel: Vergleichende Sagenforschung. Herausgegeben von LEANDER PETZOLDT. Darmstadt, 1969. (Wege der Forschung–CLII). Az első korszak kutatásainak eredményeit is bemutathattam: VOIGT VILMOS: A mondák műfaji osztályozásának kérdéseiről. *Ethnographia* 76 (1965) 200–220. Körner Tamás, Bihari Anna, Ferenczi Imre és Dobos Ilona több részletet tett közzé az akkori elvek alapján a magyar mondakatalógusból, ám végül is teljes, hozzáférhető magyar mondarendezés eddig még nem készült el.



ték volna elősegíteni, később azonban műfajelméleti és más ballada-kutatási problémák kerültek előtérbe a konferenciákon. 1974-től kezdve az ISFNR kongresszusain rendre megjelennek a külön szimpóziumot tartó balladakutatók is. Az első konferenciák anyaga sokszorosítva (gyakorlatilag hozzáférhetetlen, belső kiadványként) jelent meg. A későbbi konferenciák közül több nyomtatásban is ismert, azonban éppen a ballada-kutató előadások nagy száma miatt, legújabbán ismét veszélybe került a megjelenés. A ballada-kutató bizottság vezetője Rolf Wilhelm Brednich professzor (Göttingen) és Zmaga Kumer (Ljubljana) volt. Jelenlegi vezetője Stefan Top (Leuven), titkára Jürgen Dittmar (Freiburg). Az 1969-es tárgyévtől kezdve kiadják a *Jahresbibliographie für Volksballadenforschung/Annual Bibliography of Folk Ballad Research* füzeteit, amely ma a nemzetközi balladakutatás nélkülözhetetlen segédeszköze. Noha éppen egy nemzetközi műfaji és típusokat megállapító rendezés mindmáig sem készült el, a nemzetközi balladakutatás ma éppen e munkacsoport tevékenysége következtében új, sikeres korszakba jutott.<sup>6</sup>

6. Lásd a „Tagungsprotokoll” néven emlegetett kiadványokat, amelyeket a következő konferenciákról adtak ki, gyakran csak sokszorosított belső kiadványokban: 1966 Freiburg i. Br. (NSZK), 1969 Cikháj (Csehszlovákia), 1970 Utstein (Norvégia), 1971 Paris, 1972 Škofja Loka (Szlovénia), 1974 Helsinki, 1975 Breukelen (Hollandia), 1976 Koppenhága, 1978 Esztergom, 1979 Edinburgh, 1980 Jánina (Görögország), 1981 Alden Biesen (Belgium), 1982 Sheffield (Anglia), 1983 Monte Sant’Angelo (Olaszország), 1984 Bergen (Norvégia), 1985 Dublin, 1986 Kolymari (Görögország), 1987 Katerina/Rovinj (Horvátország), 1988 Québec, 1989 Freiburg i. Br., 1989 Budapest (az ISFNR kongresszus alkalmával). Gyakran folyóiratokban látott napvilágot (nem mindig teljesen) e konferenciák anyaga. Az alapvető publikáció: BREDNICH, ROLF WILH.: Tagungsprotokoll der Arbeitstagung über Fragen des Typenindex der europäischen Volksballaden. Berlin, 1969. A kezdetekről beszámolt: Katona Imre: Az európai népballadák típuskatalógusának kérdéseiről rendezett freiburgi értekező. *Ethnographia* 78 (1967) 613–616. A bibliográfiából a legutóbbi hozzáférhető kötet: *Jahresbibliographie der Volksballadenforschung* 17 (1987), herausgegeben durch Zmaga Kumer. Ljubljana, 1988. A nemzetközi rendszerű balladatípuskatalógusok közül hozzáférhető (többnyire belső kiadványokban): *Katalog der tschechischen Volksballaden. IV. Familienthematik* — *Katalog českých lidových balad. IV. Rodinná tematika*. Zusammengestellt von SESTAVILA: MARTA ŠRÁMKOVÁ. Praha, 1970. — *Rumänische Volksballaden*. Zusammengestellt von AL. I. AMZULESCU. Übersetzt und neu bearbeitet nach den Freiburger Richtlinien von HELGA STEIN. Thematischer Index. Bukarest, 1964. — Freiburg i. Br. 1974 — KUMER, ZMAGA: Vsebinski tipi slovenskih pripovednih pesmi. — Typenindex slowenischer Erzähllieder. Ljubljana, 1974. — Az „amerikai” rendszer, D. K. Wilgus és mások munkája nyomán különböző beszámolókból férhető hozzá. A német és amerikai rendszerezés összekapcsolása: *A Preliminary Catalogue and Edition of German Folk Ballads: the Test of a Thematic Classification System on 187 Narrative Folksong Types*. David Gray Engle doktori disszertációja, University of California, Los Angeles, 1985. — Több fontos kézikönyv, ebben a balladakutatás több tanulmányát közölték, további bibliográfiával: *Probleme der Volksballadenforschung*. Herausgegeben von WALTER MÜLLER-SEIDEL. Königstein/Ts., 1980. — *The Ballad and the Scholars: Approaches to Ballad Study*. (Edited by) D. K. WILGUS — BARRE TOELKEN. Los Angeles, 1986. — *Ballad Research. Proceedings of the Fifteenth International Conference of the Kommission für Volksdichtung of the Société Internationale d’Ethnologie et de Folklore*. Dublin 1985. Edited by HUGO SHIELDS. Dublin, 1986. (Ebben Eleanor R. Long áttekintése az angol — ír — amerikai balladatípusokról, Wilgus áttekintése az angolnyelvű ír balladatípusokról.) — *Narrative Folksong. New Directions. Essays in Appreciation of W. Edson Richmond*. Boulder, Colorado, 1985. — Néhány további fontos kiadványt, illetve sorozatot a 10. jegyzetben említek.

Amint ismeretes, múlt századi előzmények után, a freiburgi német népdalarchívum (Deutsches Volksliedarchiv) gondozásában 1935 óta jelenik meg egy nagyszabású kritikai kiadás, *Deutsche Volkslieder mit ihren Melodien-Balladen* (John Meyer, Erich Seemann, Walter Wiora, Rolf Wilh. Brednich, jelenleg Otto Holzappel gondozásában), amely a német népballadák típusait teszi közzé. Jelenleg, a nyolcadik kötet után, a 155. balladatípusnál tartanak, (ez körülbelül a közzeéteendő anyag fele), és a történetileg-időrendben rendszerezett anyag nemcsak német párhuzamokat, filológiai apparátust ad, hanem a nemzetközi összefüggésekre is kitér (közte magyar adatokra is). Számunkra különösen fontos a német kiadvány előrehaladása, mivel minél „későbbi” német balladák esetében egyre gyakoribb a (ponyvanyomtatványok útján vagy másként) hozzánk is eljutott balladák mintaszerű közzeéteele. Megállapíthatjuk, hogy ma ez a kiadvány a népköltési szövegeket típusonként közzeétevő folklór = filológia legrangosabb teljesítménye. Módszereit, eredményeit minden folkloristának, sőt komparatív filológusnak ismernie kell.<sup>7</sup> A világméretben is úttörő jelentőségű angol – amerikai tipológiai ballada-összkiadás<sup>8</sup> sok hasonló tervet indított el. Gyakorlatilag azonban ezen kívül tudományosan komolyan értékelhető módon csak a középkori skandináv balladák katalógusa (ezzel összefüggésben svéd, norvég és izlandi balladatípus-jegyzékek) jelent meg.<sup>9</sup> Minthogy a már a múlt században

7. Az 1935 óta, legelőször John Meier, majd Erich Seemann és mások nevével megjelenő kötetek közül a legutóbbi: *Deutsche Volkslieder mit ihren Melodien*. Herausgegeben vom Deutschen Volksliedarchiv. – Achter Teil – *Deutsche Volkslieder. Balladen*. Herausgegeben von OTTO HOLZAPFEL. Freiburg/Breisgau, 1988. – A korábbi és a további kötetekhez is áttekintést ad: FARWICK, PETRA – HOLZAPFEL, OTTO: Register zu DVldr. Vorläufiges Register zu „*Deutsche Volkslieder mit ihren Melodien: Balladen*”, Band I–VI. (1935–76). Freiburg i. Br., 1981. (A „Siebenter Teil” Jürgen Dittmar és Otto Holzappel gondozásában 1982-ben jelent meg.)

8. F. J. Child klasszikus angol és skót ballada- (típus-) rendszerezése először 5 kötetben Bostonban jelent meg, 1882–1898 között. Több részleges újrapublikálása után New Yorkban, 1956-ban adták ki ma használatos reprintjét: *English and Scottish Popular Ballads* címmel. Az utóbbi több mint fél évszázad (főként már Amerikában) gyűjtött anyagát, valamint az egykor túl nagy figyelemre nem méltatott dallamokat is felhasználva, a mai klasszikus publikáció: BRONSON, BERTRAND HARRIS: *The Traditional Tunes of the Child Ballads. With Their Texts, according to the Extant Records of Great Britain and America*. Vol I–IV. Princeton, 1959–1972. Ebben csak a dallammal is ismert típusok szerepelnek (1-től 299-ig, viszont kihagyásokkal). – Áttekintést ad: BRONSON, BERTRAND HARRIS edited by, *The Singing Tradition of the Child's Popular Ballads*. Princeton, 1976.

9. A dán balladakiadás SVEND GRUNTVIG: *Danmarks gamle folkeviser c. gyűjteménye* (próbafüzet 1847-től, a voltaképpen kiadás 1853-tól jelent meg). Az első öt kötet 1890-ig, a VI–X. kötetek 1898 és 1965 között jelentek meg. A XI–XII. kötetek, kiegészítésekkel és a dallamokkal 1976-ban, Koppenhágában jelent meg, együtt a régi kiadás reprintjével. A záró köteteket Erik Dal, Thorkild Knudsen, Svend Nielson és Niels Schiørring adták ki. a középkori skandináv balladák típusainak jegyzéke sok éves nemzetközi együttműködés után jelent meg: *The Types of the Scandinavian Medieval Ballad. A descriptive catalogue*. In collaboration with Morten Nølsøe and W. Edson Richmond. Edited by BENGT R. JONSSON, SVALE SOLHEIM and EVA DANIELSON. Oslo–Bergen–Tromsø, 1978. – A Farøer-szigetek gazdag népdal (és ballada) hagyományát a CHR. MATRAS és N. DJURHUUS nevével jegyzett *Føroya Kvæði* (Kopenhagen, 1941–1972) hat kötete adja, ebben reprint-kötekek is. – Az izlandi anyag áttekintése: ÓLASON, VÉSTEINN: *The Traditional Ballades of Iceland*. Historical Studies. Reykjavík, 1982. – A svéd balladákról előbb BENGT R. JONSSON nagy áttekintése látott napvilágot: *Svensk balladtradition*. I. *Balladkählör och balladtyper*. Stockholm, 1967. – A középkori balladák teljes jegyzéke: *Sveriges medeltida ballader*.



elkezdődött klasszikus dán ballada-korpusz kiadása végre befejeződött, Észak-Európa vonatkozásában nagyjából tisztán láthatjuk a ballada műfaji keletkezésének és kialakulásának dokumentumait. (Sajnos, más területekről ennél jóval kevesebbet, gyakran szinte semmit sem tudunk, pedig ez nemcsak általában a komparatív folklorisztika, hanem, jelesen a magyar kutatás számára is létfontosságú segédeszköz lenne.)<sup>10</sup>

Nem véletlen, nem is váratlan, hogy a nemzetközi folklorisztika másik sikerterülete az utóbbi évtizedekben a parömiológia (a szólások és rokon műfajok kutatása volt). A rövid, mondatnyi szövegek vizsgálata nemzetközi együttműködés nélkül el sem képzelhető. Mégis igen meglepő, hogy korábban inkább amatőr, bibliofil vagy bibliográfus kollégák után csak viszonylag későn került folkloristák kezébe e témakör nemzetközi kutatásának irányítása. Klasszikus műveivel az amerikai germanista — bibliográfus — folklorista, Archer Taylor teremtette meg ehhez a feltételeket, hangoztatta a kíváncsikat.<sup>11</sup> Majd az utóbbi évtizedekben a helsinki egyetem (volt) folklorista professzora, Matti Kuusi volt ez irányzat vezetője. Nemcsak monográfiájával, tanulmányaival, finnségi finn szólás-típus-katalógusával, afrikai rendszerező tanulmányaival,<sup>12</sup> hanem a (rég) *Proverbium* megteremtésével ő hozta létre a szó-

Huvudredaktor: BENGT R. JONSSON. Band I-II. Stockholm, 1983-1986. (eddig 65 típust közöltek, a teljes sorozat 260 típust tartalmaz és a kommentárokkal együtt 9 kötetet terveznek). — A hat kötetre tervezett norvég középkori balladaanyag-kiadásból az első kötet látott napvilágot: BLOM, ÅDEL GJØSTEIN: Norske mellomalderballadar 1. Legendeviser. Oslo-Bergen-Tromsø, 1982.

10. Egyéb orgánumok mellett a Jahrbuch für Volksliedforschung (1928-tól, jelenleg Berlinben jelenik meg és a 33 (1988) évfolyam férhető hozzá, OTTO HOLZAPFEL és JÜRGEN DITTMAR szerkesztésében), valamint a Handbuch des Volksliedes 1/I-1/II. München, 1975. Rolf Wilhelm Brednich, Lutz Rörich és Wolfgang Suppan szerkesztésében áttekintései a legfontosabbak. A Freiburg i. Br.-ban található intézetek egyéb munkáiról alább még tájékoztatást adunk a jegyzetben. A dániai Odense egyetemének Centre for the Study of Vernacular Literature intézete több fontos konferenciát rendezett szóbeli a irodalom és hagyomány kérdéseiről. Ezek közül közvetlenül is érinti a ballada kutatásának kérdéskörét. The European Medieval Ballad. Proceedings of the Second International Symposium organized by the Centre for the Study of Vernacular Literature in the Middle Ages. Edited by OTTO HOLZAPFEL in collaboration with JULIA MCGREW and IØRN PIØ. Odense, 1978. — The Concept of Tradition in Ballad Research. Proceedings of the Ninth International Symposium organized by the Centre for the Study of Vernacular Literature in the Middle Ages. Edited by RITA PEDERSEN, G. ANDERSEN. Odense, 1985. — Keleti szláv, balkáni, román és mediterrán balladák típusairól is készültek összehasonlító tanulmányok, ezek azonban gyakran nincsenek egyeztetve az „európai” rendszerrel. A magyar kutatók közül VARGYAS LAJOS több művében is idézi a nemzetközi kutatás eredményeit. Gyakorlatilag már ilyen: A magyar népballada és Európa. I-II. Budapest, 1976. A „freiburgi” rendszerezést kívánta alkalmazni, ám végül is a maga tipológiáját dolgozta ki FARAGÓ JÓZSEF (legutóbb): Virágok vetélkedése. Régi magyar népballadák-gondozásában. Bukarest, 1986. További utalásokat adtam tanulmányomban: Die europäische (Freiburger) Systematisierung der ungarischen Volksballaden. Freiburger Balladentagung, 1989. (sajtó alatt.)

11. Vessd össze: Humaniora. Essays in Literature. Folklore. Bibliography. Honoring Archer Taylor on his Seventieth Birthday. Editors: WAYLAND D. HAND — GUSTAVE O. ARLT. New York, 1960. — TAYLOR, ARCHER: The Proverb and An Index to The Proverb. Hatboro-Copenhagen, 1962. — TAYLOR, ARCHER: Selected Writings on Proverbs. Helsinki, 1975. (FFCommunications 216.)

12. Vessd össze: Proverbium Paratum 1 (1980) Kuusi válogatott bibliográfiájával. Ezek közül a leginkább fontosak: Parömiologische Betrachtungen. Helsinki, 1957. (FFCommunications 172.) — Regen bei Sonnenschein. Zur Weltgeschichte einer Redensart. Helsinki, 1957. (FFCommunica-

laskutatók körében a nemzetközi együttműködést. 1965 és 1975 között 25 füzetben körülbelül 1000 lapon tette közzé sokszáz kutató tanulmányait. E vállalkozás folytatásaként (eddig négy kötetben, 1980 és 1983 között, gyakorlatilag 1989-re) jelent meg Budapesten a *Proverbium Paratum*, mintegy átmeneti és áthidaló vállalkozásként. 1984-től pedig Wolfgang Mieder szerkesztésében a *Proverbium-Yearbook of International Proverb Scholarship* évkönyvének megjelenésével (valamint a régi *Proverbium* reprint-kiadásával) megteremtődött a mostani nemzetközi együttműködés fóruma. Gyakorlatilag 1984-től (az ISFNR helsinki kongresszusától) kezdve minden nagyobb kongresszuson volt külön parömiológiai szekció (az 1989-es budapesti kongresszuson is). Ettől függetlenül azonban máig sem született meg a szóláskutatók rendszeres, akár évenkénti találkozási fóruma. Jól megfigyelhető, hogy a nemzetközi együttműködés új módszert eddig nem hozott. Igen sok új formára hívta fel azonban a figyelmet; a modern élet szólásai (pl. az un. antiközmondások „Antisprichwörter”), karikatúrák, időjósító szövegek, a vicc elemi formái, és mások kerültek vizsgálatra. Az összehasonlító kutatás főként finn, észt, litván, lett, magyar kutatók révén került előtérbe.<sup>13</sup> Klasszikus értékű gyűjtemények jelentek meg, köztük legkiválóbb

tions 171.) — Ovambo Proverbs with African Parallels. Helsinki, 1970. (FFCommunications 208.) — Ovambo Riddles with Comments and Vocabularies. Helsinki, 1974. (FFCommunications 215.) — Proverbia septentrionalia. Helsinki, 1985. (FFCommunications 236.)

13. A parömiológiáról részletes magyar áttekintés nincs. Új jelenségek a szóláskutatásban 81 (1975) 404–409. cikkemben utalhattam az újabb jelenségekre. A budapesti *Proverbium Paratum* köteteinek bevezetőiben is van ilyen tájékoztatás. A budapesti Világirodalmi Lexikon „parömiológia” és „proverbium” címszavai (a 10. és 11. kötetekben) tartalmaznak további hivatkozásokat. Az említett művek közül a legfontosabbak Mieder nevéhez fűződnek. Még professzorával együtt jelentette meg: RÖHRICH, LUTZ — MIEDER, WOLFGANG: Sprichwort. Stuttgart, 1977. (Sammlung Metzler 154). A *Proverbium* újrakiadása (1987) az eredeti 25 szám (1965–1975) egészét, újabb kiegészítéseket és mutatót tartalmaz. Anyagközlő gyűjteménye: MIEDER, WOLFGANG: The Prentice-Hall Encyclopedia of World Proverbs. Könyvsorozatában („Sprichwörterforschung”, ugyancsak a Peter Lang kiadó gondozásában) 1983-tól fontos újrakiadások, illetve tanulmánygyűjtemények jelentek meg. A modern szóláshasználatról számos könyve, antológiája jelent meg, ezek közül a legfontosabb: Antisprichwörter. Band I–II. (2. Auflage). Wiesbaden, 1983–1985. Klasszikusnak tekintett tanulmányok antológiája: Ergebnisse der Sprichwörterforschung. Herausgegeben von —. Bern–Frankfurt–Las Vegas, 1978. Hasonló, angol nyelvű antológia: MIEDER, WOLFGANG–DUNDES, ALAN: The Wisdom of Many. Essays on the Proverb. New York, 1981. — Egyes szólásokra vonatkozó adatokat összegez: International Bibliography of Explanatory Essays on Individual Proverbs and Proverbial Expressions. Bern–Frankfurt–Las Vegas, 1977. — Proverbs in Literature: An International Bibliography. Bern–Frankfurt–Las Vegas, 1978. — Az eddigi tanulmányok bibliográfiája: International Proverb Scholarship. An Annotated Bibliography. New York, 1982. A lett proverbiumok áttekintése, komparatív szempontból: E. JA. KOKARE: Internacional'noe i nacional'noe v latyšskih poslovicah i pogovorkah. Riga, 1978. — E. KOKARE: Latviešu un lietuviešu sakāmvārdur paralēles. Riga, 1980. A litván anyag monografikus feldolgozása: GRIGAS, KAZYS: Lietuvių patarlės. Vilnius, 1976. — GRIGAS, KAZYS: Litovskie poslovičy. Vil'njus, 1987. — GRIGAS, KAZYS: Patarlių paralelės. Vilnius, 1987. (a kötetben lett, fehérorosz, orosz, lengyel, német, angol, latin, francia, spanyol megfelelőikkel). — A 15140 észt szólás teljes tudományos adattárát öt (félkötetekkel együtt hét) kötetre tervezték és 1980–1986 közötti megjelenést terveztek. Voltaképpen a mű mára megjelent: Eesti vanasõnad. Toimetanud A. KRIKMANN ja I. SARV. Tallinn, 1980, 1983, 1985 I–III. (a szövegek). Az V. kötet két fele orosz és német fordításokat ad (1986, 1988). A kétrészes IV. kötet tartalmazza a különböző mutatókat. Jelenleg úgy tervezik, hogy 1990-ben befejeződik az

a nagy észt közmondás-gyűjtemény, *Eesti Vanasõnad* (egyelőre még befejezetlen), amely a változatok közlése, tárgyalások terén, főként az európai folklorisztika számára mintául szolgálhat.

Az elmúlt évtizedek legzseniálisabb parömiológusa a szovjet G. L. Permjakov volt. Szerencsére, az ő úttörő tanulmányai közül több is a régi *Proverbium* hasábjain jelent meg, a *Proverbium Paratum* egyik számát tiszteletére szenteltük és ott áttekintettük munkásságát is. A magyar kutatók az elsők (sőt a legelsők) között értékelték nagyra munkásságát. Klasszikus gyűjteménye, *Избранные пословицы и поговорки народов Востока* (első kiadás 1968, javított változatban 1979) mintegy 200 (!) többnyire ázsiai és afrikai nép szóláskészlete alapján adott egy logikai – szemantikai rendszerezést, amely a különben soha be nem mutatott nagy nemzetközi típusjegyzék helyére is kerülhetett volna. Sajnos azonban, Permjakov halála miatt is, ma ez a kutatás megállt. Sem az ő javaslatait nem fejlesztették tovább, sem ennek bírálata nem következett be. Elévülhetetlen érdeme viszont az, hogy az ő révén került közvetítésre a Szovjetunióban a korszerű nemzetközi parömiológia sok eredménye. Az is Permjakov módszere volt, hogy a rövid műfajokat („a szöszerkezettől az elemi történetig”) egységben látta. E téren talán csak magyar követői értékelték igazán elgondolásait.<sup>14</sup> Vele együtt publikálta az észt Arvo Krikmann úttörő dolgozatait,

egész kiadás, amely nem történeti adatok közlésekor a világ leggondosabb szóláskiadványának számít. Módszertanilag rendkívül fontosak Arvo Krikmann dolgozatai, a már említett parömiológiai folyóiratok hasábjain, illetve több előzetesen sokszorosított füzetként, az észt akadémiai nyelv- és irodalomtudományi intézetből (Keele ja Kirjanduse Instituut = KKI): On Denotative Indefiniteness of Proverbs. Tallinn, 1974. (Preprint KKI-1) – Some Additional Aspects of Semantic Indefiniteness of Proverbs. Tallinn, 1974. (Preprint KKI-2) – Towards the Typology of Estonian Folklore Regions. Tallinn, 1980. (Preprint KKI-16) – Some Statistics on Balto-Finnic Proverbs. Tallinn, 1985. (Preprint KKI-36). Ezek, különösen Kuusi Proverbia Septentrionalia kötetével együtt, a korrelatív összehasonlító vizsgálat számára adnak egyedülálló lehetőséget, annál inkább, mivel a lett és litván parömiológia eredményeivel is összevethetők. Szerencsére a mai magyar összehasonlító szóláskutatás használja ezt az anyagot. Vessd össze: PACZOLAY GYULA: Magyar-észt közmondások és szólások ... Veszprém, 1985. Második, tetemesen bővített kiadás: Magyar-észt-német-angol-finn-latin közmondások és szólások. Cseremisz és zürjén függelékkal. Veszprém, 1987. Paczolay még ennél is nagyobb távlatú összehasonlító szólásjegyzékeket készít. Ezek voltaképpen a régebbi parömiológia többnyelvű összehasonlításait idézik, módszertanilag nem követnek új irányzatokat, ám anyaguk egyedülálló. Eddig megjelent: Magyar közmondások és szólások. Veszprém, 1989. Az európai népek szólásairól készített gyűjteménye most van sajtó alatt.

14. Permjakov munkásságát a nemzetközi kutatás idejében méltatta, már a *Proverbium* hasábjain, nálunk a *Proverbium Paratum* 2 (1981) számában. Már említett gyűjteménye (ennek 2., 1979-es címe: *Пословицы и поговорки народов Востока. Систематизированное собрание изречений двухсот народов. Москва, 1979.*) első változatában vált nemzetközileg közismertté, az újabb azonban legalább egy harmaddal bővebb, a forrásadatok és az idézett szakirodalom kétszeresére nőtt. Permjakov 1968-ban (és ez év körül) adott rendszerezései az új kiadásban tetemesen kiegészültek, átalakultak, ezért a korai nemzetközi (és magyar) beszámolók teljesen átírandók lennének. A rövid műfajok összefüggéseit illetően is fontos: *От поговорки до сказки. Москва, 1970.* Csak némileg továbbfejlesztett változata: PERMYAKOV, G. L.: *From Proverb to Folk-Tale. Notes on the general theory of cliché, Moscow, 1979.* A kópétörténetek hasonló nemzetközi anyagösszeállítás, strukturális megjegyzésekkel: *Проделки хитрецов. Москва, 1972.* (Ennek nem jelent meg újabb, átdolgozott változata.) Két tanulmánygyűjteményben a szovjet és nemzetközi kutatás eredményeit összegezte: *Паремиологический сборник. Пословица, загадка. (Структура, смысл, текст)*



amelyekben ma már nem is annyira a számítógépekre is kapcsolható szemantikai és a szövegszerkezetekre vonatkozó szempontokat, hanem egy egész nép rendbeszedett közmondásanyagának interpretálásához szükséges előzményeket tartjuk nagyra. A mondatnyi közmondások és szólások esetében ugyanis a még összevonható, illetve a már más-más szöveghez, típushoz sorolható adatok egymástól elválasztása egyáltalán nem egyszerű feladat és gondos módszertani szempontból is megalapozott módszer igényel. (Bizonyos mértékig a lett és litván kutatók már idézett munkáiban is ez a nemzetközi kutatás számára leginkább hasznosítható eredmény.)

Érdemes megemlíteni, hogy az előbb bemutatott kutatási tetületeken illetve fórumokon a magyar folklorisztika kezdettől magjelent. A Fabula szerkesztőbizottságához tartozott, az ISFNR európai alelnöke volt Ortutay Gyula (jelenleg Nagy Ilona), tiszteletbeli tagja Dömötör Tekla. Nemcsak az 1963-as mondatakutató konferenciát és az 1989-es 9. kongresszust rendeztük Budapesten, hanem 1979 márciusában Visegrádon tartottuk az edinburghi konferencia előkészítő szimpóziumát.<sup>15</sup> A balladakutatók értekezletein Katona Imre, Vargyas Lajos, Kríza Ildikó, sőt Faragó József is részt vett. Az éves nemzetközi balladabibliográfiának állandó munkatársa Kríza Ildikó és Faragó József. 1978-ban Esztergomban volt az éves szimpózium, és 1989-ben a 9. ISFNR kongresszus alkalmával is volt balladakutató szimpózium Budapesten<sup>16</sup> Szemerkenyi Agnes, Paczolay Gyula és mások részt vettek a parömiológusok munkájában. Mindennek következtében a nemzetközi folklorisztika ilyen területének kutatási eredményei közismertté válhattak Magyarországon is.

Még az 1960-as évek közepén kísérelték meg azt, hogy a népdal-szövegek kutatói is nemzetközi együttműködés kereteit alakítsák ki. Ez azonban máig sem szerveződött meg. A legutóbbi időben a népi elbeszélések kutatásával is kapcsolatos a képi források bevonása, illetve saajtszerű vizsgálata (ennek neve Bild-lore) indult meg. Ennek nemzetközi keretei is hamar megszerveződtek. Eddig négy ilyen konferencia volt: Lundban, Göttingenben, Miskolcon és legutóbb a budapesti 9. ISFNR kongresszus alkalmával. Vagyis ezt az áramlatot is kezdettől fogva figyelemmel kísérik nálunk.<sup>17</sup>

Составление, редакция и предисловие Г. Л. Пермякова. Москва, 1978. — Паремнологические исследования. Сборник статей. Составление и редакция Г. Л. Пермякова. Москва, 1984. (Már Permjakov halála után megjelent kötet.) E két kötet szovjet szerzőinek írásai egy francia kötetben is megjelentek: *Tel grain tel pain. Poétique de la sagesse populaire. Sous la rédaction de GRIGORI PERMIKOV. Moscou, 1988.* Permjakov további, kisebb írásai is minden figyelmet megérdemelnek. Hazai első bemutatásait azonban célszerű lenne újra átgondolni. Permjakov műveinek amerikai, német, sőt bolgár (!) befogadása szintúgy megérdemelné az eredmények értékelését.

15. *Artes Populares* 4–5 (1978–1979.)

16. Arbeitstagung über Fragen der europäischen Volksballaden vom 21. bis 23. August 1978 in Esztergom (Ungarn. Budapest, 1979.)

17. A korábbi műveket nem számítva, a közvetlen előzmények és kezdeményezések a következők: BRINGÉUS, NILS-ARVID: *Volkstümliche Bilderkunde.* München, 1982. (A svéd eredeti kiadás: *Bildlore. Studiet av folkliga bildbudskap.* Stockholm, 1981.) — ROTH, ANNA BIRGITTA: *Ikonografiska arkivet. En presentation av en idé, ett system och en bildbank.* Uppsala, 1984. (Ikonoteket 1.) — *Imagerier. Sju etnologiska bildstudier tillägnade Anna Birgitta Rooth på 65-årsdagen.* Uppsala, 1984. (Etnolore 2.) — *Man and Picture. Papers from The First International Symposium for Ethnological Picture Research in Lund 1984.* Edited by NILS-ARVID BRINGÉUS. Stockholm, 1986. (Az

Noha nemcsak közvetlenül folklorisztikai kérdésekkel foglalkozik, voltaképpen mégis ilyen irányultságú az európai néprajzkutatók szervezete, a SIEF (Société internationale d'ethnologie et de folklore). Ez voltaképpen a második világháború után, majd az UNESCO égisze alatt megszerveződő tudományos munkamegosztás keretében létrejött „népművészeti” (voltaképpen néprajzi) bizottság, a CIAP utódja volt és 1964-ben szerveződött át. Addig külön kongresszusai nem is voltak, és az ISFNR athéni kongresszusán történt megalakulása (pontosabban az új SIEF mellett a régi CIAP folytatása is megszerveződött). A SIEF vezetői, Peeters, Pop, Ranke, Wildhaber, Cuisenier és mások inkább a folklorisztikai érdeklődést támogatták. 1971-ben Párizsban rendezték az „európai etnológia” első nemzetközi kongresszusát,<sup>18</sup> majd hosszú szünet és személyi változások után 1982-ben a Szovjetunióban, Szuzdalban volt a második ilyen kongresszus. (Ennek anyaga nem jelent meg.) 1987 áprilisában Zürichben tematikus kongresszusra került sor (az emberélet fordulóí kérdésköréről), az 1990-es bergeni kongresszus témája pedig „hagyomány és modernizálás”. Remélhetőleg ennek anyaga is napvilágot lát majd.

Kezdetben sok „bizottsága” volt a SIEF-nek, közte a már említett népdalszöveg-kutatóké, a néprajzi filmeké, oktatási, bibliográfiai stb. Mára a ballada-kutatók konferenciája őrzi nevében a SIEF szervezetét. Ugyancsak ide tartozik az európai néprajzi bibliográfia is. Ez voltaképpen még az első világháború idején Svájcban szerveződött meg. Hoffmann-Krayer, Geiger és Wildhaber révén korszakjelző szerkesztői is svájciak voltak. Az utóbbi évtizedben a göttingeni professzor (Ranke utódja), Brednich irányította az Internationale Volkskundliche Bibliographie munkálatait. Ennek kétvétenként megjelenő, néhány éves késéssel retrospektív nemzetközi bibliográfiát adó kötetei ma a nemzetközi folklorisztika kurrens adattára. Annál is inkább, mivel szinte teljes bennük az európai képviselő (még szovjet adatokat is közölnek), az utóbbi években pedig az amerikanizálódás is egyre inkább amerikai kitekintés formáját ölti. Talán felesleges megemlíteni, hogy Solymossy Sándor, Fél Edit, Balassa

először tájékoztat arról, hogy az 1982-es szuzdali SIEF-kongresszus alkalmával formálódott ki a lundi konferencia gondolata.) Skandináv és főként német kutatók (Christa Pieske, Ingeborg Weber-Kellermann, Wolfgang Brückner, Rudolf Schenda, Gertrud Benker, Rolf Wilhelm Brednich, Lutz Röhrich és mások), francia kutatók közül először Jean Cuisenier és munkatársai fejtették ki hasonló gondolatokat. Például jól látszik ez az olyan kiállításokon, mint az 1983–1984-ben sok német városban bemutatott: *Die Lebenstreppe. Bilder der menschlichen Lebensalter. Ausstellung und Katalog*: PETER JOERISSEN, CORNELIA WILL. Köln-Bonn, (1983).—*Populäre Bildmedien. Vorträge des 2. Symposiums für ethnologische Bildforschung. Reinhausen bei Göttingen 1986*. Hrg. von ROLF WILHELM BREDNICH und ANDREAS HARTMANN. Göttingen, 1989. Ugyanez a témakör előkelő szerepet kapott a SIEF 1987-es harmadik kongresszusán (Zürich „The Life Cycle”), amely méreteiben mindmáig a legsokrétűbb olyan nemzetközi kongresszus volt, amelyet a „bild-lore” előtörése jellemezett. Magyarországon sok hasonló, ám nem bild-lore jellegű törekvés után a legutóbbi időben Hofer Tamás, Verebéli Kincső, Kunt Ernő, Kovács Ákos és mások munkáiban jelenik meg ez a felismerés, ám egyénenként is különböző felfogásban. Mind nemzetközi szinten, mind nálunk külön vitát érdemelve ez irányzat tisztázása. A magyar előzményekről képet ad: VEREBÉLYI KINCŐ: *Megoldatlan kérdések és módszerek a népművészet kutatásában Magyarországon*. Budapest, 1979.

18. Actes du premier congrès international d'ethnologie européenne. Paris- août 1971. Paris, 1973. (A kongresszus teljes anyaga csak mikrofiche-formában hozzáférhető.)

Iván, Hoffmann Tamás és mások jóvoltából mindig volt magyar közreműködő is e vállalkozásban.

Általában a SIEF nevét használó rendezvények, kiadványok európai jellegűek, azonban az egész világra kitekintenek. Ez annál könnyebb volt egészen a legutóbbi időkig, mivel az Egyesült Államok és Kanada kivételével az európaihoz mérhető folklorisztika csak Izraelben létezett. (A Szovjetunió nem centrális folklorisztikai intézményei, kutatásai nem váltak a nemzetközi kutatás számára hozzáférhetővé.) Noha elsősorban az ISFNR megkísérelte, hogy japán, indiai, kínai kollégákat is bevonjon rendezvényeibe, ez azért mindkét fél részéről csak estleges, felszíni, kísérleti jelenség maradt. A modernizálódás a SIEF egészét sem jellemzi, legfeljebb egy-egy részterületen volt megfigyelhető a strukturalizmus, a szemiotika, a kultúraelmélet vagy a történeti demográfia felbukkanása. úgy látszik, önálló tudományos iskola e társaság köré nem szerveződött. Inkább a sokféle, egyenként megalapozott kutatások gyűjtőhelye maradt.

Az 1964-es athéni SIEP–CIAP kontroverzia után szerveződött meg az *Ethnologia Europaea* című folyóirat és köre. A kezdeményezés itt még Sigurd Erixoné volt, majd hosszú ideig Günter Wiegelmann szerkesztette a folyóiratot, amelyet jelenleg Bjarne Stoklund ad ki. 1985 után „egyeztet ki” végleg a két riválisnak induló szervezet, és minthogy mára a CIAP nem létezik, az „Ethnologia Europaea” pedig társaságként nem működött, folyóirata viszont a SIEF-nek sosem volt, ez az egység igazán hasznosnak nevezhető. Folyóiratként az *Ethnologia Europaea* inkább a tárgyi néprajz témáit szorgalmazta, ám itt jelentek meg a művelődéstörténeti, mentalitástörténeti, statisztikai és kartográfiai módszereket bemutató, újító dolgozatok is. Szinte már refrénnek tűnhet, hogy Gunda Béla, Barabás Jenő, Hofer Tamás és mások jóvoltából itt is kezdettől megfigyelhető a magyar jelenlét. Kezdetben a folyóirat tényleges szerkesztője is (1956-ban elmenekült) magyar, Géza de Rohan–Csermák volt.

Ami a nemzetközi folklorisztika kutatási központjait illeti, itt hosszú ideig nem alakultak ki ilyen nyilvánvaló intézmények. A finn és skandináviai archívumok, ritkábban egyetemi tanszékek ugyan mindig szívesen láttak külföldi kutatókat is, munkatársaik közül többen is dolgoztak más országokban, ám az un. „földrajz–történeti” irányzat létrejötte (ez pedig az első világháború előtti időszakra tehető) óta új vonzerőt nem gyakoroltak. Voltaképpen a motívum-index elkészítése (első változata 1932–36) során, valamint a nemzetközi mesekatalógus Aarne–féle alapszövegének (1910) Stith Thompson adta angol fordítása és revíziója (1928) révén derült ki, hogy a hagyományos amerikai komparatiztika amerikai képviselői folytatják ezt a világméretű kitekintést.<sup>19</sup>

19. A legfontosabb említett művek: THOMPSON, STITH: Motif-Index of Folk Literature. A Classification of Narrative Elements in Folktales, Ballads, Myths, Fables, Mediaeval Romances, Exempla, Fabliaux, Jest Books and Local Legends. I–VI. Copenhagen, 1955–1958. — The Types of the Folktale. A Classification and Bibliography. Antti Aarne's Verzeichnis der Märchentypen (FF Communications 184). Noha korántsem a teljesség igényével, a budapesti Világirodalmi Lexikon 8. kötetének (1982) több címszava („mesekatalógus”, „mesetípus- és motívummonográfiák”, „mondakatalógus”, és „motívumindex”) áttekinti a legfontosabb nemzetközi típus- és motívumkutatási szakmunkákat, együtt többszáz (!) művet, amelyek szinte az egész világra kiterjednek. Ezért ezek

Noha az Egyesült Államokban Chicago és Berkeley egyetemén Archer Taylor, Los Angelesben Wayland D. Hand is olyan irányzatokat támogattak, amelyek az európai összehasonlító folklorisztika folytatásának, kiterjesztésének nevezhetők, sőt ezen törekvések folytatásairól is beszélhetünk, mint például D. K. Wilgus angol-amerikai balladatípusjegyzéke vagy Wolfgang Mieder világméretű proverbium-kutatása.<sup>20</sup> Mindazonáltal az egyetlen olyan új, amerikai központ, ahol ez a világméretű folklorisztika programként szerepelt, az Indiana állambeli Bloomington lett. Stith Thompson a maga mesekutató kézikönyvei után<sup>21</sup> már 1950-ben mintegy bejelentette igényét a világméretű folklorisztika vezetésére. Ennek legismertebb eredménye a *Four Symposia on Folklore* kötet.<sup>22</sup> Utóda a bloomingtoni egyetem folklór intézetének vezetésében, Richard M. Dorson már 1958-ban előkészítette a „Folklore research Around the World” áttekintést nyújtó szimpóziumot, amely azután 1961-ben jelent meg.<sup>23</sup> 1963-ban ő szervezte a chicagói (XI.) antropológiai világkongresszus alkalmával (természetesen Bloomingtonban) a „Folklore in the Modern World” kongresszusát,<sup>24</sup> amely a modernizálódás témáin túlmenően az egész világ folklór jelenségeire tért ki. Dorson a maga munkáiban ugyan elsősorban amerikai folklór témákkal foglalkozott (ám utalt ezek etnikus hátterének sokrétűségére), sőt kezdeményező szerepe volt például az afrikai folklór korszerű kutatásában,<sup>25</sup> és a mai (nem egyszer hamisított) „folklór” jelenségeit vizsgálva is<sup>26</sup> világméretű áttekintésre

itt felsorolására nincs szükség. Magyar vonatkozásban mind mesekatalógusunk, mind mondakatalógusunk van (egyik sem teljes, befejezett), motívum-index összeállítására viszont eddig még senki sem vállalkozott nálunk, ilyen javaslatok közül komolyan veendő nincs.

20. Az amerikai folklorisztika történetét nem írták meg. A legalaposabb részletmonográfia: WILGUS, D. K.: *Anglo-American Folksong Scholarship since 1898*. New Brunswick, 1959. — A legtöbb kézikönyv ad témaként és fejezetenként, vagy bevezetőben tudománytörténeti áttekintést. Ezek közül a legjobb: BRUNVAND, JAN HAROLD: *The Study of American Folklore*. (Second Edition) New York, 1978. (Az első kiadás 1968-ban jelent meg, az áttekintés ezen időpontig mérlegeltebb.) Több tudományos konferencia vagy tanulmánygyűjtemény ambiciózus címe ellenére sem adja a régibb vagy újabb amerikai folklorisztika módszertani vagy tudománytörténeti értékelését. A fentebb idézett szerzők közül Taylor és Mieder munkáit a parömiológiánál már felsoroltam. Wilgust a balladakutatásnál is említettem. Hand kutatásterülete a monda, hiedelmek és a gyógyítás volt. Munkásságáról e téren áttekintést ad: *Magical Medicine. Selected Essays of WAYLAND D. HAND*. Foreword by Lloyd G. Stevenson. Berkeley–Los Angeles–London, 1980.

21. Ezek közül a legfontosabbak: THOMPSON, STITH: *Tales of the North American Indians*. Bloomington–London, 1929. (A ma használt második kiadás 1966-ból.) — *The Folktale*. New York, 1946. A mesekatalógust és a motívumindexet illetően lásd a 19. jegyzetben említett műveit.

22. *Four Symposia on Folklore*. Held at the Midcentury International Folklore Conference. Indiana University, July 21–August 4, 1950. Edited by STITH THOMPSON, Bloomington, 1953.

23. *Folklore Research Around the World: A North American Point of View*. Bloomington, 1961. Eredetileg a *Journal of American Folklore* Vol. 74. No. 294. (October–December 1961) száma volt.

24. *Folklore in the Modern World*. Editor: RICHARD M. DORSON. The Hague–Paris, 1978. (World Anthropology)

25. *African Folklore*. Edited by RICHARD M. DORSON. New York, 1972.

26. Dorson legfontosabb tanulmánykötetei: *Studies in Japanese Folklore*. Bloomington, 1963. (Új kiadása, New York, 1972.) — *American Folklore and the Historian*. Chicago, 1971. — *Folklore and Folklife. An Introduction*. Chicago, 1972. — *Folklore. Selected Essays*. Bloomington, 1972. — *Folklore and Fakelore*. Cambridge, Mass., 1976. A tiszteletére kiadott ünnepi kötet jó képet ad mun-

készült. Sok tudománytörténetinek nevezett áttekintést készített, ezek közül a legfontosabbak számunkra az általa szerkesztett *Folktales of the World* kötetei (benne Dégh Linda *Folktales of Hungary* c. műve is), amely a világ népmesekincsét mutatták be angol nyelven — meglepő, ám igaz, mindmáig egyetlen ilyen, angolnyelvű sorozatban.<sup>27</sup>

Dorson után és mellett kiváló folkloristák egész sora működött (és működik) Bloomingtonban, köztük a magyar Dégh Linda<sup>28</sup> és az észti Felix Oinas,<sup>29</sup> az észti és a szláv folklór kiváló összehasonlító kutatója. Jelenleg Richard Bauman irányítja az intézetet, ő a kommunikációelméleti jellegű népi próza-kutatás egyik legfontosabb kezdeményezője volt.<sup>30</sup>

A modern (szövegelméleti, strukturalista, szemiotikai) amerikai folklorisztika Bloomington mellett Philadelphiában és a texasi Austinban vált jelentőssé. A teljesség igénye nélkül a kezdeményezők közé kell sorolnunk (a szemiotikus Thomas A. Sebeok tanítványait) a finn Elli-Kaija Kõngäst és a francia Pierre Marandát.<sup>31</sup> Az etnolingvisztika klasszikusa Dell Hymes.<sup>32</sup> Főként indián nyelv- és kommunikációelméleti munkái révén közismert Joel Sherzer.<sup>33</sup> A műfajelmélet és a kontextuális

kasságának aspektusairól: *Folklore Today. A Festschrift for Richard M. Dorson*. Edited by LINDA DÉGH, HENRIE GLASSIE, FELIX J. OINAS. Bloomington, 1976.

27. Dorson általában minden kötethez adott tudománytörténeti (gyakran impresszionista és egyoldalú) áttekintést. Ilyen érdeklődése jól látszik nemcsak az általa szerkesztett afrikai és japán kötetekből, hanem a brit folklór történetével foglalkozó könyvéből (*The British Folklorists. A History*. London, 1968. — és Chicago, 1969.), illetve ehhez tartozó kétkötetes antológiájából: *Peasant Customs and Savage Myths. Selections from the British Folklorists. I-II*. London, 1968. — és Chicago, 1969.

28. Munkásságát a legjobban bemutatja: *Folklore on Two Continents. Essays in Honor of Linda Dégh*. Edited by NIKOLAI BURLAKOFF — CARL LINDAHL. Bloomington, 1980.

29. Munkásságát a legjobban bemutatja: *Folklorica: Festschrift for Felix J. Oinas*. Edited by EGLE VICTORIA ŽYGAS and PETER VOORHEIS. Bloomington, 1982. Az általa szerkesztett kézikönyvek közül a legfontosabb: *Heroic Epic and Saga: An Introduction to the World's Great Folk Epics*. Bloomington—London, 1978. Legfontosabb tanulmánykötetei közül itt nem idézve az észti nyelvűeket, a következőket említhetjük: *Studies in Finnic — Slavic Relations. Selected Papers*. Helsinki, 1969. (FFCommunications 205) — *Essays on Russian Folklore and Mythology*. Columbus, 1984. — *Studies in Finnic Folklore. Homage to the Kalevala*. Helsinki, 1985.

30. Úttörő tanulmánygyűjtemény: *Explorations in the Ethnography of Speaking*. Edited by RICHARD BAUMAN and JOEL SHERZER. Cambridge, 1974. Legfontosabb műve: *Let Your Words be Few. Symbolism of Speaking and Silence Among Seventeenth-Century Quakers*. Cambridge, 1983.

31. Két klasszikus munkájuk (többi, fontos művüket nem említve): KÕNGÄS MARANDA, ELLI and MARANDA, PIERRE: *Structural Models in Folklore and Transformational Essays*. (a mű első változata 1962-ben jelent meg) The Hague—Paris, 1971. — *Structural Analysis of Oral Tradition*. Edited by PIERRE MARANDA and ELLI KÕNGÄS MARANDA. Philadelphia, 1971.

32. Számtalan fontos munkája közül itt csak a következőket idézem: *Foundations in Sociolinguistics. An Ethnographic Approach*. Philadelphia, 1974. — *"In vain I tried to tell you": essays in native American ethnopoetics*. Philadelphia, 1981. Kitűnő tudománytörténeti áttekintése kiterjed a jelen áttekintést érintő témakörökre is: HYMES, DELL — FOUGHT, JOHN: *American Structuralism*. The Hague—Paris—New York, 1981.

33. SHERZER, JOEL: *Cuna Ways of Speaking: an Ethnographic Perspective*. Austin, 1983. — *Native South American Discourse*. Edited by JOEL SHERZER and GREG URBAN. Berlin—New York—Amsterdam, 1986. — *Native American Discourse: Poetics and Rhetoric*. Edited by JOEL SHERZER and ANTHONY WOODBURY. Cambridge, 1987.

folklorisztika létrehozása fűződik Dan Ben-Amos nevéhez.<sup>34</sup>(Csak területi okokból nem részletezhetjük itt kiváló kutatók, mint Roger Abrahams, Barbara Babcock, Barbara Kirshenblatt-Gimblett, Robert Georges, Barre Tolken és mások munkásságát. Általában az Egyesült Államok folklorisztikájában ma még mindig három kitűnő generáció található egymás mellett.)

Kaliforniában a mítosz kutatás volt az erőssége a University of California Los Angeles-i intézetének. Berkeleyben pedig (sok más kitűnő kutató, mint William Bascom és mások mellett is) voltaképpen Alan Dundes jelent önálló, világhírű kutatási irányt. Az ő érdeklődése is az egész világra kiterjed. Kezdetben inkább strukturalista volt, majd némileg egyéni freudista pszichoanalitikus módszereket formált ki. Kisműfajok, népi elbeszélések, viccek, a nemzeti karakterre vonatkozó kutatások kerültek ki a keze alól.<sup>35</sup>Hallatlanul sokoldalú és termékeny kutató, jó érzéke van kézikönyvek, antológiák összeállításához.<sup>36</sup>Különösen az utóbbi évtizedben sok olyan tematikus összeállítást tett közzé, amelyekben egy-egy folklór jellegűnek is nevezhető témakör világméretű szemlét nyújtja, természetesen itt is pszichoanalizáló végfejtetésekkkel.<sup>37</sup>

34. Legfontosabb ilyen, kezdeményező kiadványai: *Folklore, Performance and Communication*. The Hague-Paris, 1975. — *Folklore Genres*. Edited by DAN BEN-AMOS, Austin-London, 1976. — Saját, legfontosabb tanulmányainak gyűjteménye: BEN-AMOS, DAN: *Folklore in Context*. Essays. New Delhi-Madras, 1982. Mindmáig az egyik legjobb, úttörő leírása egy nem-euroamerikai elbeszélési kultúrának: BEN-AMOS, DAN: *Sweet Words. Storytelling Events in Benin*. Philadelphia, 1975. Ben-Amos professzor a vezetője az ISHI (Institut for the Human Issues) folklorisztikai kiadványnak, amely alapvető munkák angol fordítását jelenteti meg.

35. Legfontosabb munkái: DUNDES ALAN: *The Morphology of North American Indian Folktales*. Helsinki, 1964. (FFCommunications 195) — *Analytic Essays in Folklore*. The Hague-Paris, 1975. — *La Terra in Piazza. An Interpretation of the Palio of Siena*. By ALAN DUNDES and ALESSANDRO FALASSI. Berkeley-Los Angeles-London, 1975. — DUNDES, ALAN- PATER, CARL R.: *Urban Folklore from the Paperwork Empire*. Austin, 1975. — *Essays in Folkloristics*. Meerut, 1978. — *Interpreting Folklore*. Bloomington, 1980. — *Life is Like a Chicken Coop Ladder. A Portrait of German Culture Through Folklore*. New York, 1984. — *CRACKING JOKES: Studies of Sick Humor Cycles and Stereotypes*. Berkeley, 1987. — *Parsing through Customs. Essays by a Freudian Folklorist*. Madison, 1987.

36. Csak a két legfontosabb ilyen munka: *The Study of Folklore*. Englewood Cliffs, 1965. — *Folklore Theses and Dissertations in the United States*. Compiled by ALAN DUNDES. Austin-London, 1976.

37. Ezek közül csak néhány, jellemző és fontos kiadvány: *The Evil Eye. A Folklore Casebook*. New York-London, 1981. — *Cinderella. A Casebook*. New York, 1982. (Reprint, Madison, 1988) — EDMUNDS, LOWELL — DUNDES, ALAN: *Oedipus. A Folklore Casebook*. New York-London, 1983. — DUNDES, ALAN: *Sacred Narrative. Readings in the Theory of Myth*. Berkeley-Los Angeles-London, 1984. — *The Wandering Jew. Essays in the Interpretation of a Christian Legend*. Edited by GALIT HASAN-ROKEM and ALAN DUNDES. Bloomington, 1986. — DUNDES, ALAN: *The Flood Myth*. Berkeley-Los Angeles-London, 1988. — *Little Red Riding Hood. A Casebook*. Madison-London, 1989. Meg kell említenünk, hogy másokkal együtt sok más publikációt adott még ki Dundes. Mind antológiáiban, mind egyéb munkáiban állandóan idéz és közöl magyar adatokat, legtöbbször Róheim vagy más pszichoanalitikusok írásait. E téren különösen az egyéb bibliográfiáiról és tematikus antológiáiról nevezetes „Garland Publishing, Inc.” kiadó tevékenysége jelentős. A Garland Reference Library of the Humanities eddig több száz (!) kötetet tett közzé, számos antropológiai, filológiai, bibliográfiai stb. témakörből. Különösen évtizedünk elején élénkült meg a folklorisztikai



Minthogy másutt e témakört már bemutathattam,<sup>38</sup> csak igen röviden kell említést tennünk az európai kutatók szemében mindig is igen fontos u.n. harvardi epika-kutató iskoláról, amely az u.n. „oral-formulaic poetry” vizsgálatát folytatta. Mint ismert, Milman Parry a homéroszi kérdés megoldásához közeledett a közelmúlt balkáni epikus énekesének kutatásával. Tanítványa, Albert Lord folytatta ezt az irányzatot. (Vele dolgozott annak idején amerikai emigrációjában Bartók Béla.) Az ő áttekintése „az epikus énekes”-ről<sup>39</sup> máig kézikönyv. Az ő követői és tanítványai viszont az óizlanditól az óangolig, az ófranciától az afrikai eposzokig szinte mindenütt megtalálták a „szóbeli formulák” jelenségét, és ezek szakszerű kutatása új, nemzetközi irányzattá vált. <sup>40</sup>A kedves tanítvány, David Bynum pedig nagyon sokrétű, bonyolult képet adott az így értelmezett tradicionális költészetről.<sup>41</sup>

A *folk-lore* szó szülőhazájában, Angliában a közhit szerint nincs is igazi folklorisztika, legfeljebb mindkét Írország, Skócia, Wales nem-angol folklórját kutatják mintaszerű lendülettel. „Modern legendák”, régi és sajátos angol szokások vizsgálata azonban folyik. Venetia Newall nemzetközi kitekintésű folklorisztikát képvisel.<sup>42</sup> Ám

publikáció. Alan Dundes szerkesztésében kiadták a „Garland Folklore Bibliographies” sorozatát, amelynek első kötetei a következők voltak: 1: NILES, SUSAN A.: South American Indian Narrative: Theoretical and Analytical Approaches. An Annotated Bibliography. New York–London, 1981. — 2: American and Canadian Immigrant and Ethnic Folklore. An Annotated Bibliography. Compiled by ROBERT A. GEORGES –STEPHEN STERN. 1982. — 4: SAMUELSON, SUE: Christmas. An Annotated Bibliography. 1982. — 5: JONES, STEVEN SWANN: Folklore and Literature in the United States. An Annotated Bibliography of Studies of Folklore in American Literature. 1984. — 6: FOLEY, JOHN MILES: Oral-Formulaic Theory and Research: An Introduction and Annotated Bibliography. 1986. 7: FALASSI, ALESSANDRO: Italian Folklore: An Annotated Bibliography. — 8: CARNES, PACK: Fable Scholarship. An Annotated Bibliography. 1985. — MILLER, JULIA E.: Modern Greek Folklore. An Annotated Bibliography. 1985. Megemlíthetjük, hogy a sorozat korábbi terveiben, prospektusaiban más számok és más művek szerepeltek, nem kis konfúziót okozva a bibliográfusoknak.

38. Lásd például: „harvardi epikakutató iskola” címszó a budapesti Világirodalmi Lexikonban (IV. kötet, 1975). Ezért is főként későbbi áttekintésekre hivatkozom alább.

39. LORD, ALBERT B.: The Singer of Tales. Massachusetts, 1960. (Számos későbbi kiadásban, ezek közül a legismertebb: New York, 1965). Lord életművéről (bibliográfiával) áttekintést ad: FOLEY, JOHN MILES editor: Oral Traditional Literature. A Festschrift For Albert Bares Lord. Columbus, 1981.

40. Csak a legfontosabb áttekintések: HAYMES, EDWARD R.: Das Mündliche Epos: Eine Einführung in die „Oral-Poetry” Forschung. Stuttgart, 1977. — FOLEY, JOHN MILES : Oral Formulaic Theory and Research: An Introduction and Annotated Bibliography. New York, 1985 (új kiadás 1986). — FOLEY, JOHN MILES ed: Oral Tradition in Literature: Interpretation in Context. Columbia, 1986. — FOLEY, JOHN MILES ed: Orality and Literacy: Modern Critical Methods. Hamden, 1988. — FOLEY, JOHN MILES: The Theory of Oral Composition. History and Methodology. Bloomington–Indianapolis, 1988.

41. BYNUM, DAVID E.: The Daemon in the Wood. A Study of Oral Narrative Patterns. Cambridge, Mass., 1978.

42. Lásd az International Folklore Review c. magánfolyóirat évfolyamait, 1981 óta, valamint az ugyancsak általa rendezett és szerkesztett konferencia anyagát. Ez az angol folklór társaság centenáriumát ünnepelte. NEWALL, VENETIA J., editor: Folklore Studies in the Twentieth Century. Proceedings of the Centenary Conference of the Folklore Society. Woodbridge–Totowa, 1980.

a világméretű kutatásban Ruth Finnegan afrikai és óceániai témái<sup>43</sup> vagy Peter Burke művelődéstörténeti vizsgálatai<sup>44</sup> sokkal nagyobb figyelmet érdemelnek. (Az angol etnológiai kutatások folklorisztikai vonatkozásairól, noha lenne erről mit mondani, itt nem beszélhetünk.) Anglia különben e téren is különös ország. Szinte középkori mentalitású és a hagyományos esszéisztikát a filológiai módszerrel egyesítő kutatók (legkivált Briggs)<sup>45</sup> munkáitól a mai rémhírek és mondák konferenciáig<sup>46</sup> sokminden kerül itt egymás mellé.

A francia folklorisztika bizonyos témakörökben (mint például a hiedelmek kutatása) már tekintélyes múltra tekint vissza (mint például Jean-Baptiste Thiers abbé 1679-től datálható gyűjtőmunkája a babonákról,<sup>47</sup> vagy Arnold Van Gennep minden képzeletet felülmúló méretű és precizitású sokkötetes kézikönyve a francia folklórrol,<sup>48</sup> sőt a modern folklór jelenségeinek (az úgynevezett „folklorizmus”-nak) is vannak klasszikus francia kutatói.<sup>49</sup> A legjelentősebb vállalkozása Paul Delarue

43. Legfontosabb művei: FINNEGAN, RUTH: *Limba Stories and Storytelling*. Oxford, 1967. — *Penguin Anthology of Oral Poetry*. Harmondsworth, 1977. — *A World Treasury of Oral Poetry*. Edited with an Introduction by —. Bloomington-London, 1978.

44. Legfontosabb munkája (amely sok más nyelven is megjelent): *Popular Culture in Early Modern Europe*. London, 1978. E témakörrel mind az angol, mind a nemzetközi kutatás más kutatói is foglalkoztak.

45. Egyedülálló „szótára” gyakorlatilag gigantikus antológia és kommentár: BRIGGS, KATHARINE M.: *A Dictionary of British Folk-Tales in the English Language*. I-IV. London, 1970-1971. — *A Dictionary of Fairies, Hobgoblins, Brownies, Bogies and other Supernatural Creatures*. London, 1976. Tipikus angol könyv.

46. Elválaszthatatlanul a nemzetközi tudományos érdeklődéstől (mind az amerikai és észak-európai kutatók részéről, mind a könyv-vásárló nagyközönség révén) a sheffieldi Centre for English Cultural Tradition and Language több nemzetközi konferenciát rendezett a mai „városi rémtörténetek” témaköréből. Ebből eddig három konferencia anyaga jelent meg önálló kötet formájában. SMITH, PAUL ed: *Perspectives on Contemporary Legend: Proceedings of the Conference on Contemporary Legend*, Sheffield, July 1982. Sheffield, 1984. — BENNETT, GILLIAN — SMITH, PAUL and WIDDOWSON, J. D. A. eds: *Perspectives on Contemporary Legend*. Volume II. Sheffield, 1987. — BENNETT, GILLIAN, and SMITH, PAUL edited: *Monsters with Iron Teeth. Perspectives on Contemporary Legend*. Volume III. Sheffield, 1988. — További kötetek előkészületben: BENNETT, GILLIAN — SMITH, PAUL (eds): *The Questing Beast. Perspectives on Contemporary Legend* Volume IV. (az 1986-os kongresszus anyaga). — BENNETT, GILLIAN — SMITH, PAUL (eds): *Contemporary Legend: The First Five Years*. Sheffield.

47. THIERS, JEAN-BAPTISTE: *Traité des superstitions. Croyances populaires et rationalité à l'Age classique*. Texte établi, présenté et annoté par Jean Marie Goulemot. Paris, 1984.

48. *Manuel de folklore français contemporain*. I-IV. Paris, 1938-1958. (gyakorlatilag 9 kötet, minthogy az első kötet számos alkötetre tagolódik). Arnold Van Gennep bibliográfiáját külön kis kötet tartalmazza: KETTY VAN GENNEP: *Bibliographie des œuvres d'Arnold Van Gennep*. Paris, 1964. A „Manuel” új, reprint kiadása 1988-ban fejeződött be. Magyarul az első kötet bevezetőjéből jelent meg valami: A mai francia folklór kézikönyve. *Folcloristica* 2-3 (1978) 70-120. Életművét külön monográfia tárgyalta: BELMONT, NICOLE: *Arnold Van Gennep. Créateur de l'ethnographie française*. Paris, 1974. A legutóbbi években tőle megjelent művek közül a legfontosabb: *Coutumes et croyances populaires en France. Avant-propos et présentations par Alain Pelizze*. Paris, 1980. Munkásságát illetően a magyar kutatók eddig csak rítuselméletének kereteit hangsúlyozták.

49. Paul Sébillot, Albert Marinus, André Varagnac és mások ilyen munkáinak áttekintése hiányzik a francia és a nemzetközi folklorisztikából. V. Je. Guszev (és mások) szovjet szemléje, nálunk több dolgozat is foglalkozik e kérdéskörrel. Lásd a *Folklór-Társadalom-Művészet* c. kiadványsoro-

és tanítványa, Marie-Louise Tenèze nagy francia mesekatalógusa<sup>50</sup> volt, amely a világ egész francia nyelvű hagyományaira kívánt kiterjedni. A francia irodalomtörténet és művelődéstörténet is sokat foglalkozott a francia folklór kérdéseivel,<sup>51</sup> főként az Annales-iskola kutatói. Munkásságuk külön áttekintést igényelne. Eredményeik a francia etnográfia munkáiban is jól megfigyelhetők.<sup>52</sup> A francia etnológia mindig is sok művészeti, műfajelméleti problémát tárt fel. Közvetlenül folklorisztikai szempontból is igen hasznosak Leenhardt<sup>53</sup> melanéziai munkái, valamint a világhírű francia afrikanisztika eredményei. E téren köztudott, hogy a klasszikus szerzők (mint például Marcel Griaule) után egy következő generáció is alapvető fontosságú műveket hozott létre. (Germaine Dieterlen, Denise Paulme, Geneviève Calame-Griaule, Lilyan Kesteloot és mások.)<sup>54</sup> Különösen tanulságosak a Société pour l'Étude des Langues Africaines (SELAFA) és a Centre d'Études Africaines munkássága, amelynek eredményeként a nemzetközi folklorisztika módszereit követő összegeзések láttak napvilágot.<sup>55</sup> Nemcsak az u.n. „Fekete-Afrika” folklórját kutatták nagy intenzitás-

zat, illetve a Folklorismus Bulletin egyes számait (csak némi és nem teljes bibliográfiával) képet ad: VOIGT VILMOS: Modern magyar folklorisztikai tanulmányok. Debrecen, 1987. különösen 181–194.

50. PAUL DELARUE-MARIE-LOUISE TENÈZE: Le conte populaire français. I–IV. Paris, 1957–1985. (Lásd tüzetes könyvismertetésünket a 129–131. lapokon)

51. Közvetlenül a legfontosabb ilyen művek: SORIANO, MARC: Les contes de Perrault. Culture savante et traditions populaires. Paris, 1968. (számos új kiadásban, ezek közül a leginkább használatos: 1977). — Korábbi ilyen tanulmányait összegezte: BRÉMOND, CLAUDE: Logique du récit. Paris, 1973. — Ő és társai a strukturalista módszerű műfaji vizsgálat módszereit összegezték a példázat műfajának áttekintésekor: BRÉMOND, CLAUDE: — LE GOFF, JACQUES — SCHMITT, J.-C.: L'„Exemplum”. Turnhout, 1982. A francia meséről írott áttekintése csak utal az újabb vizsgálatokra, nem adja azonban annak teljes áttekintését: SIMONSEN, MICHÈLE: Le conte populaire français. Paris, 1981. (Que sais-je?, 1906), sőt a bővített szemle sem, ugyancsak SIMONSEN-től: Le conte populaire. Paris, 1984., amely címe szerint általában a mese kérdéseit tárgyalná.

52. Az ilyen művekre is utalnak, köztük elsősorban a szerzők művei figyelemreméltók: CUISENIER, JEAN — SEGALIN, MARTINE: Ethnologie de la France. Paris, 1986.

53. A legfontosabb ezek közül, a ma használatos újrakiadásban: LEENHARDT, MAURICE: Do Kamo. La personne et le mythe dans le monde mélanésien. Préface de MARIA ISAURA PEREIRA DE QUEIROZ. Paris, 1971. (Az első kiadás 1947-ben jelent meg.) Ugyanez a tradíció főként JEAN GUIART népművészeti és etnológiai tanulmányaiban figyelhető meg.

54. Az afrikai folklorisztika kérdéseiről több áttekintés készült nálunk is. A legfontosabbak: „Fekete-Afrika irodalmából” Helikon XVI. 1970/1. szám — „Színhagyományok és irodalom a mai Afrikában” Helikon XXXII. 1986/3–4. szám, mindkét tematikus számban gazdag ismertetés-anyaggal. 1982-ben, 1984-ben és 1989-ben három, sikeres nemzetközi afrikanista-kongresszust rendeztünk. Ezek közül eddig csak az első anyaga látott napvilágot: Folklore in Africa Today – Folklore en Afrique d'aujourd'hui. Artes Populares 10/11 (1984). Itteni áttekintésem: Today's African Folklore – as seen from Hungary (1–19) további irodalomjegyzéket ad, ezért most csak a legfontosabb idézett műveket említem. Marcel Griaule munkái közül világirodalmilag a legnevezetesebbé vált: Dieu d'eau. Entretiens avec Ogotemmeli. New York, 1965. (és későbbi kiadásokban is). — GRIAULE, MARCEL-DIETERLEN, GERMAINE: Le Renard Pâle. Paris, 1965 — DIETERLEN, GERMAINE: Textes sacrés d'Afrique. Paris, 1965. — PAULME, DENISE: La mère dévorante. Essai sur la morphologie des contes africains. Paris, 1976. — PAULME, DENISE: La statue commandeur. Paris, 1984. — CALAME-GRIAULE, GENEVIÈVE: Ethnologie et langage. La parole chez les Dogon. Paris, 1965. — KESTELOOT, LILYAN: Les écrivains noirs de langue française: naissance d'une littérature. Bruxelles, 1965.

55. Csak néhány klasszikus összegeзés, illetve tanulmánygyűjtemény: CALAME-GRIAULE, GENEVIÈVE (éditeur): Le thème de l'arbre dans les contes africains. I–III. Paris, 1962 — 1970 — 1976.

sal,<sup>56</sup> hanem például a kabil,<sup>57</sup> általában pedig a magrebi (francia szóhasználatlaltal: arabo-berber) folklór is meggyőző munkákban férhető hozzá.<sup>58</sup>

Nincs itt terünk arra, hogy a strukturalizmus, legkivált Lévi-Strauss iskolájának a világ folklorisztikájára tett hatását vizsgáljuk. Ez nemcsak közvetlenül, hanem közvetett módon is befolyásolta a folklorisztikai kutatást. Talán a leginkább fontosak a strukturalista szövegelmélet klasszikus munkáinak (Todorov, Kristeva) nyomán is dolgozó munkák. Ezek közül Brémond tanulmányai gyakorlatilag folklorisztikai értékűek.<sup>59</sup> A modern irodalomelmélet és műfajelmélet kérdéseitől jutott el a szóbeli költészet szintéziséig Zumthor.<sup>60</sup> Általában is a francia etnológusok, vagy nem-francia szóbeliséggel foglalkozó kutatók igen sok, a szóbeliségre általában érvényes megállapítást tettek.<sup>61</sup>

GÖRÖG-KARADY, VERONIKA: Noirs et blancs. Leur image dans la littérature orale africaine. Étude- Anthologie. Paris, 1976. — Histoires d'enfants terribles. Afrique Noire. Études et anthologie. Préface et conclusion par Geneviève Calame-Griaule. Paris, 1989. A sok egyéni teljesítmény közül megemlíti: RUELLAND, SUZANNE: La fille sans mains. Paris, 1973. — DERIVE, JEAN: Collécte et reduction des littératures orales. Un exemple négro-africain: les contes ngbaka-ma'bo de RCA. Paris, 1975. — Különböző témájú dolgozatok áttekintése: Littérature orale et folklore africains. Cahiers d'Études Africaines-volume XII. (1972) Cahier 45. — Langage et cultures africaines. Essais d'ethnolinguistique réunis et présentés par GENEVIÈVE CALAME-GRIAULE. Paris, 1977. — Genres, Forms, Meanings. Essays in African Oral Literature. Genres, formes, significations. Essais sur la littérature orale africaine. Edited by VERONIKA GÖRÖG-KARADY. Paris-Oxford, 1983. — Research in African Literatures. Special Issue on African Oral Narrative. Edited by Veronika Görög-Karady. Volume 15, Number 2, Summer 1984. — L'enfant dans les contes africains. Études et textes réunis par VERONIKA GÖRÖG-KARADY — URSULA BAUMGARDT. Paris, 1988. — Images féminines dans les contes africains. (Aire culturelle manding). Textes recueillis par. VERONIKA GÖRÖG-KARADY — GÉRARD, MEYER. Paris, 1988.

56. Erről számos áttekintés készült. Lásd például: GÉRARD, ALBERT: African Language Literatures. An Introduction to the Literary History of Sub-Saharan Africa. Harlow, Essex, 1981. — GÖRÖG, VERONIKA: Littérature orale d'Afrique Noire. Bibliographie analytique. Paris, 1981. (ez minden gazdagsága ellenére nem teljes adattár (!) Rövid, hasznosítható áttekintés, de csak a párizsi CNRS-csoport afrikánistáiról: Littérature orale d'Afrique Noire. Bibliographie analytique. Paris, 1989.

57. LACOSTE-DUJARDIN, CAMILLE: Le conte kabyle. Étude ethnologique. Paris, 1982.

58. Lásd a Littérature Orale Arabo-Berbère... Bulletin sorozatát az 1970-es évektől kezdve, főként Claude H. Breteau, Nelle Zagnoli, Micheline Galley és mások dolgozatait.

59. E kérdéskör monografikus feldolgozást igényelne. Brémond műveire az 51. jegyzetben utalhattam. Még mindig a legjobb bibliográfiai áttekintés: HOLBEK, BENGT: Formal and Structural Studies of Oral Narrative, Unifol (1972), København, 1978, természetesen csak körülbelül 1976-ig.

60. Számos munkáját a magyar filológia is regisztrálta. Ezek közül a legfontosabb, hivatkozással korábbiakra is: ZUMTHOR, PAUL: Introduction à la poésie orale. Paris, 1983.

61. Lásd például: Enquête et description des langues à tradition orale. Paris, 1971. — Les langues sans tradition écrite. Méthodes d'enquête et de description. Paris, 1971. (a SELAF kiadványai, bennük a többi hasonló kiadvány jegyzékével is). CLAUDE HAGÈGE ilyen munkái külön figyelmet érdemelnek. Lásd kis áttekintését: L'homme de paroles. Contribution linguistique aux sciences humaines. Paris, 1985. (további bibliográfiával).

A nemzetközi folklorisztikához szinte váratlan fordulattal a CNRS Groupe de Recherche en Littérature Orale kutatócsoportja révén jutott a legközelebb a francia kutatás. 1973-tól a Cahiers de Littérature Orale évkönyvsorozata, két nemzetközi kongresszus (A mese,<sup>62</sup> illetve a változatképződés<sup>63</sup> kérdéseiről) jelzi ezt a leginkább. Ezek keretében afrikanisták, francia és külföldi folkloristák tulajdonképpen egy világ-méretű folklorisztika keretei között fejtették ki elgondolásaikat. Feltétlenül fontosnak tartjuk megjegyezni, hogy a franciaországi fordulat elsősorban Görög Veronika nevéhez kapcsolható.

Először belga Afrika-kutató, Jan Vansina<sup>64</sup> foglalkozott a történeti szóbeliség problémáival (ezt nevezve „oral tradition”-nak). Mára ez nemzetközi kutatási irányzattal változott „szóbeli történelem” néven, és mindenfajta szóban megfogalmazott elbeszélést vizsgál, sőt újabban a magyar kutatásban is felbukkant e módszer visszfénye.<sup>65</sup> Az „oral history” különösen a hatvanas és hetvenes években kecsegtette módszertani megújulással mind a történettudományt, mind az epika-kutatást. Csakhamar megjelentek azonban az olyan munkák is, amelyek felhívták a figyelmet arra, hogy a szájhagyományon alapuló történetiség milyen sok problémát is jelent.<sup>66</sup> Voltaképpen szóbeliség és írásbeliség problémáival ma már igen komplex módon foglalkozik a nemzetközi kutatás. Történeti antropológusok, művelődéstörténészek, írástörténészek egész serege foglalkozik ezzel, legkivált angol, francia, német területeken.<sup>67</sup> Ami a szorosabb értelemben vett francia (vagy pontosabban frankofon)

62. Le conte, pourquoi? comment?— Folktales, why? and how? Actes des Journées d'études en littérature orale. Analyse des contes—Problèmes de méthodes. Paris, 23–26 mars 1982. Comité d'édition: GENEVIÈVE CALAME-GRIAULE — VERONIKA GÖRÖG-KARADY — MICHÈLE CHICHE. Paris, 1989.

63. La variabilité dans la littérature orale. Éditeur: GÖRÖG, VERONIKA. Paris, 1989.

64. VANSINA, JAN: De la tradition orale. Essai de méthode historique. Tervuren, 1981. A munka főleg angol fordításban vált közzismertté: Oral Tradition. London, 1965. (és sok későbbi kiadásban is)

65. Mint például HOPPÁL MIHÁLY, KÜLLÖS IMOLA, majd FEJŐS ZOLTÁN és NIEDERMÜLLER PÉTER írásaiban. Mindazonáltal ennek az irányzatnak nincs igazi áttekintése nálunk. Vessd össze: Az életrajzi módszer. Szerkesztette: KÜLLÖS IMOLA. Budapest, 1982. (Documentatio Ethnographica 9.) — Life History as Cultural Construction/Performance. Edited by Tamás Hofer and Péter Niedermüller. Budapest, 1988. A legfontosabb, tájékoztató nemzetközi forrás: Oral History. An Interdisciplinary Anthology. Edited by DAVID K. DUNAWAY and WILLA K. BAUM. Nashville, 1984. — International Journal of Oral History (Westport, Connecticut), 1980.

66. A problémát bemutatja például: HENIGE, DAVID P.: The Chronology of Oral Tradition. Quest for a Chimera. Oxford, 1974., vagyis még az áttekintések világsikere előtt.

67. Csupán néhány munka, amelyek jelzik, milyen sokféle szempontból lehet e kérdéssel foglalkozni: CALVET, LOUIS-JEAN: La tradition orale. Paris, 1984. — La tradition orale africaine. Sélection et formulation de quelques thèmes. Paris, 1974. (Unesco) — Oral Literature. Seven Essays. Edited by JOSEPH J. DUGGAN. Edinburgh—London, 1975. — GUDSCHINSKY, SARAH C.: Literacy: The Growing Influence of Linguistics. The Hague—Paris, 1976. — Ю. В. РОЖДЕСТВЕНСКИЙ: Введение в общую филологию. Москва, 1979. — LÖNNROTH, LARS: Den dubbla scenen. Muntling dikting från Eddan till Abba. Stockholm, 1978.

kutatásokat illeti, itt az etnolingvisztikai, sőt egyszerűen a komparatív folklorisztikai összegezésekben is megjelentek a modern szempontok.<sup>68</sup>

A német kutatás centrumai közül már említést tettünk, nemzetközi kutatási eredményeikről szólván. A Ranke nevével jellemezhető kutatási megoldás (korábban az általa vezetett kieli, majd a göttingeni egyetem keretében) a hagyományos folklorisztikából a német filológia által kialakított műfajelmélet irányába mutatott.<sup>69</sup> Ennek is volt „világmeretű” vonatkozása, mind a Volkserzählungsgemeinschaft, mind a Fabula folyóirat, és ennek könyvsorozata révén. A göttingeni iskola jelenlegi vezetője, Brednich ugyanezt a vonalat képviseli. Nagyjából ugyanezt mondhatjuk a müncheni iskoláról is (Kretzenbacher, jelenleg Gerndt), amelynek megvan a kapcsolata a hagyományos és modern kutatással egyaránt.<sup>70</sup> Olvasásszociológiai szempontból is jelentősek Rudolf Schenda munkái, akinek történeti-folklorisztikai érdeklődése nemzetközi hatást gyakorolt.<sup>71</sup> A modern áramlatok legtöbbje a tübingeni egyetemen bukkant fel, elsősorban Hermann Bausinger és tanítványai körében. Maga Bausinger prózaepika-kutató, aki később a szokásokkal, illetve a modern népelet problémáival foglalkozott, és az ún. „empirikus kultúrakutatás” keretében tárt fel új meg

68. Csak néhány legfontosabb ilyen konferenciára, illetve kiadványaira utalok: ALVAREZ, PE-REYRE, FRANK (éditeur): Ethnolinguistique. Contributions théoriques et méthodologiques. Paris, 1981. (Az 1979-ben „Théorie en Ethnolinguistique” címmel rendezett konferencia aktái). — Le monde kalévaléen en France et en Finlande. Avec un regard sur la tradition populaire et l'épopée bretonnes. Réunis par HEIKKI KIRKINEN et JEAN PERROT. — Helsinki, 1987. (az 1985-ben Párizsban tartott konferencia anyaga). — Kalevala et traditions orales du monde. Édité par JOCELYNE FERNANDEZ-VEST. Paris 1987. (Az 1985-ös konferencia anyaga) Egyszóval nincs olyan folklorisztikai témakör, ahol a francia kutatók modern módszereket alkalmazva meg ne jelentek volna.

69. Ranke munkásságának nemzetközi vonatkozásait fentebb már méltattuk (lásd a 2. és a 3. jegyzetben említett műveket), saját, gazdag filológiai munkásságáról tanulmánygyűjteménye ad a legjobb képet: RANKE, KURT: Die Welt der Einfachen Formen. Studien zur Motiv-, Wort- und Quellenkunde. Berlin–New York, 1978. A tiszteletére kiadott tanulmánykötet 60. születésnapjára, a Fabula pedig 75. születésnapjára adja művei bibliográfiáját. Volksüberlieferung. Festschrift für Kurt Ranke zur Vollendung des 60. Lebensjahres. Herausgegeben von FRITZ HARKORT, — KAREL C. PEETERS und ROBERT WILDHABER. Göttingen, 1968. — Fabula 24 (1983) Heft 1/2, 1–10.

70. A legfontosabb olyan munkák, amelyekből ilyen áttekintés meríthető: GERNDT, HELGE (Herausgeber): Fach und Begriff „Volkskunde” in der Diskussion. Darmstadt, 1988. (Wege der Forschung – Band 641) — GERNDT, HELGE: Kultur als Forschungsfeld. München, 1981. — Wege der Volkskunde in Bayern. Ein Handbuch. Herausgegeben von EDGAR HARVOLK. München–Würzburg, 1987. — Dona Ethnologica. Beiträge zur vergleichenden Volkskunde. Leopold Kretzenbacher zum 60. Geburtstag. Herausgegeben von HELGE GERNDT und GEORG R. SCHROUBEK. München, 1973. — Dona Ethnologica Menacensia. Leopold Kretzenbacher zum 70. Geburtstag. Herausgegeben von HELGE GERNDT, GEORG R. SCHROUBEK und KLAUS ROTH. München, 1983. — Kretzenbacher hallatlanul gazdag életművéről lásd a Gerndt és Schroubek által kiadott bibliográfiát: Vergleichende Volkskunde. Bibliographie. Leopold Kretzenbacher aus Anlass seines 65. Geburtstags. München–Würzburg, 1977.

71. Legfontosabb ilyen munkái: Volk ohne Buch. Studien zur Sozialgeschichte der populären Lesestoffe. Frankfurt, 1970. (újabb kiadása: München, 1977) — Die Lesestoffe der kleinen Leute. Studien zur populären Literatur im 19. und 20. Jahrhundert. München, 1976. Más tárgyú műveit itt nem soroljuk fel. „Műfajelméleti tézisek” című tanulmányát a Helikon XXV (1979) 3. 418–419. lapjain közölte.



új néprajzi témákat.<sup>72</sup> Ezek társadalmi felelőssége elsősorban az 1968-as év után volt nyilvánvaló, mára inkább módszertani jelentőségük közismert.<sup>73</sup> Társadalomtörténeti aspektus (és nagy illusztratív anyag) jellemzi a marburgi Ingeborg Weber-Kellermann munkásságát. Külön hely illeti meg Lutz Röhrich professzort és az általa irányított freiburgi iskolát. Röhrich maga a mesekutatástól a szólások, viccek népdalok elemzésén át szinte a tárgyi néprajzig sokmindennel foglalkozott. Filológia és művelődéstörténet jellemzi műveit.<sup>74</sup> Tanítványai közül Brednich, Mieder és

72. Hermann Bausinger tanulmányainak első gyűjteményét magyarul (!) adták ki: Az újrarajzott nép. Folcloristica 7. Budapest, 1982. — Német tanulmánykötete (elsősorban az ifjúság és a tömegközlés témaköréből): Märchen, Phantasie und Wirklichkeit. Frankfurt, 1987. — 60. születésnapjára két tanulmánykötet is megjelent. Az elsőben van műveinek bibliográfiája: Tübinger Beiträge zur Volkskultur. Herausgegeben von UTZ JEGGLE, — WOLFGANG KASCHUBA, — GOTTFRIED KORFF, — MARTIN SCHARFE, und BERND JÜRGEN WARNEKEN. Tübingen, 1986. 374–389. — A másodikban ilyen munka nincs, ám ez is jól tájékoztat azokról a témákról amelyeket illetően Bausingernek kezdeményező szerepe volt: JEGGLE, UTZ — KORFF, GOTTFRIED — SCHARFE, MARTIN — WARNEKEN, BERND JÜRGEN herausgegeben: Volkskultur in der Moderne. Probleme und Perspektive empirischer Kulturforschung. Reinbek bei Hamburg, 1986. Számos munkája közül talán a legfontosabb: Volkskunde. Darmstadt, 1971. (második kiadás, 1979.) — Volkskultur in der technischen Welt. Stuttgart, 1961. (második kiadás: Frankfurt, 1986.) Leginkább folklorisztikai munkája egyetemi kézikönyv: Formen der „Volks poesie“. Berlin, 1968. (második, bővített kiadás: 1980.) A tübingeni egyetem intézetének munkásságáról a „Tübinger Korrespondenzblatt“ tájékoztat. Ennek szellemét jelzi egyik legutóbbi füzet: Nr. 32. (November 1987): Umgang mit Gefahr. Reaktionen auf Tschernobyl. Kiadványsorozatuk 1963 óta mintegy 75 kötetet hozott. Elméleti, tudománytörténeti és ideológiai munkák mellett főként a közbülső műfajok (parasztregény, nyelvjárási költészet, sláger, televízió) kutatásában világszerte úttörő áttekintések jelentek meg itt.

73. A Kárpát-medence (sőt Magyarország) népi kultúráival is gyakran foglalkozó INGEBORG WEBER-KELLERMANN korábbi munkáit összegezte (és ezek bibliográfiáját is adja): Brauch. Familie. Arbeitsleben. Marburg, 1978. Számunkra legfontosabb az általa szerkesztett tanulmánygyűjtemény: Zur Interethnik. Donauschwaben, Siebenbürger Sachsen und ihre Nachbarn. Frankfurt, 1978. Legfontosabb művelődéstörténeti munkái: Die deutsche Familie. Frankfurt, 1974. — Die Kindheit. Eine Kulturgeschichte. Frankfurt, 1979. — Was wir gespielt haben. Erinnerungen an die Kinderzeit. Frankfurt, 1981. — Frauenleben im 19. Jahrhundert. Empire und Romantik, Biedermeier, Gründerzeit. München, 1983. — Der Kinder neue Kleider. Frankfurt, 1985. — Saure Wochen Frohe Feste. Fest und Alltag in der Sprache der Bräuche. München-Luzern, 1985. — Landleben in 19. Jahrhundert. München, 1987. — A tiszteletére készülő új, nemzetközi ünnepi kiadvány (bibliográfiájával) most van megjelenőben.

74. Röhrich munkásságát magyar szempontból méltathattuk a Proverbium Paratum 3 (1982) számában, bibliográfiával. 60. születésnapjára jelent meg a „Festschrift für Lutz Röhrich“ Jahrbuch für Volksliedforschung 27 (1982), benne bibliográfiával. Számos tanulmánya jelent meg magyar kiadványokban is. Ezért csak a legfontosabbakat soroljuk itt fel. Märchen und Wirklichkeit. Wiesbaden, 1956. (számos későbbi kiadásban is, legutóbb a 4. kiadásban: Wiesbaden, 1974). — Erzählungen des späten Mittelalters. I–II. Bern–München, 1962–1967. — Tanulmányainak gyűjteménye: Sage und Märchen. Erzählforschung heute. Freiburg–Basel–Wien, 1976. — A német szólások nagy, kommentált gyűjteménye: Lexikon der sprichwörtlichen Redensarten. Freiburg–Basel–Wien, 1972. (két kötetben számos új kiadásban, 1977-től zsebkönyv-kiadásban is, amely azonos az eredetivel). —

mások nevét már említettük. Közéjük tartozik (a jelenlegi innsbrucki professzor) Leander Petzoldt, a történeti források kitűnő ismerője, akinek szakterülete leginkább a monda, ballada és a félnépi műfajok.<sup>75</sup> A freiburgi iskola eredményeit sok sikeres könysorozat is jelzi.<sup>76</sup>

Der Witz. Figuren, Formen, Funktionen. Stuttgart, 1977. — Legjelentősebb ikonográfiai monográfiája: Adam und Eva. Das erste Menschenpaar in Volkskunst und Volksdichtung. Stuttgart, 1968. — Mesetípus-tanulmányai közül a legfontosabb: Wage es, den Frosch zu küssen! Das Grimmsche Märchen Nummer Eins in seinen Wandlungen. Köln, 1987. — Kis műfaji monográfiái közül: Sage. Stuttgart, 1966. (érthető módon mára ez némileg túlhaladott) — WOLFGANG MIEDER-rel: Sprichwort. Stuttgart, 1977. — A legfontosabb német népdal-antológia: Deutsche Volkslieder I-II. Erzählende Lieder-Lieder aus dem Volksleben. Düsseldorf, 1965–1967. Ebben a balladák, elbeszélő dalok, legendadatok, szokásdalok és lírai dalok olvashatók.

75. Brednich már említett művein kívül népdalkiadványai (Gottscheer Volkslieder. Herausgegeben von ROLF WILHELM BREDNICH und WOLFGANG SUPPAN. I-III. Mainz, 1969–1972–1984) és a 6. jegyzetben már említett balladakutatásai tanulságosak. Nehezen hozzáférhető habilitációs monográfiája a német ponyvadal-költészet alapvető áttekintése: Die Liedpublizistik im Flugblatt des 15. bis 17. Jahrhunderts. I-II. Baden-Baden, 1974–1975. Gyakorlatilag ő volt az első német népdal-lexikon („Handbuch des Volksliedes”) gondozója, amely nemcsak német, hanem európai kitekintésű (főleg a némettel határos folklórokat és művelődéstörténetet véve figyelembe). Wolfgang Mieder parömiológiai munkáit fentebb, a 13. jegyzetben már említettük. Újabban sokat foglalkozott a mesék új, mai, átértelmezett változataival is. Ezzel kapcsolatban lásd: Disenchantments. An Anthology of Modern Fairy Tale Poetry. Hanover and London, 1985. (tizenegy Grimm-mese témáját idéző költemények antológiája). Monda, mese és szólás témáit érinti tanulmánykötete: Tradition and Innovation in Folk Literature. Hanover and London, 1987. — Leander Petzoldt mondanakutatóként indult (lásd még az 5. jegyzetben említett tanulmány-összeállítását), ő tette közzé a német mondák pontos antológiáját: Deutsche Volkssagen. München, 1970. (második, javított kiadás: 1978). — Historische Sagen. I-II. München, 1976–1977. — A sajátos német szokások bemutatása: Volkstümliche Feste. München, 1983. — A ponyvairodalommal foglalkozó áttekintése: Bänkelsang. Stuttgart, 1974. — Antológiája: Die freudlose Muse. Texte, Lieder, Bilder zum historischen Bänkelsang. Stuttgart, 1978. — A trufáról alapvető fontosságú antológiája: Deutsche Schwänke. Stuttgart, 1979.

76. A freiburgi balladakutatásról a 6. és 7. jegyzetben már áttekintést adhattunk. A most jubiláló „népdalarchívum”-ról a legjobb áttekintések: Ausstellung „Freut euch des Lebens”. Freiburg i. Br., 1989. — HOLZAPFEL, OTTO: Das Deutsche Volksliederarchiv Freiburg i. Br. Bern–Frankfurt am Main–New York–Paris. 1989. (Ez a „Studien zur Volksliederforschung” című sorozatukban jelent meg, amelyet 1986-ban kezdtek el.) Az intézményt több brosúra is bemutatja. — A freiburgi egyetem önálló néprajzi (gyakorlatilag főként folklorisztikai) intézete 1967-től működik Lutz Röhrich vezetésével. Erről is van áttekintő füzet: 20 Jahre Institut für Volkskunde an der Universität Freiburg i. Br. 1967–1987. Főbb kiadványsorozataik: Motive. Freiburger Folkloristische Forschungen. 8 kötet, 1971 és 1977 között, főként újszerű típus- és műfajmonográfiák. A kissé később megjelent első kötet a már említett népdal-lexikon: Handbuch des Volksliedes (két kötetben), a többi közül a legfontosabb: LIXFELD, HANJOST: Gott und Teufel als Weltschöpfer — CASTEIN, HANNE: Die anglo-irische Strassenballade — ÖZYURT, SENOL: Die Türkenlieder und das Türkenbild in der deutschen Volksüberlieferung vom 16. bis zum 20. Jahrhundert — HOLZAPFEL, OTTO: Folkevisse und Volksballade — MIEDER, WOLFGANG: Das Sprichwort in der deutschen Prosaliteratur des 19. Jahrhunderts — ROTH, KLAUS: Ehebruchschwänke in Liedform. A tanszék disszertációit jelenteti meg 1976-tól az „Artes Populares” című könyvsorozat, amely alcíme szerint néprajzi és folklorisztikai monográfiákat hoz. Az eddigi 16 kötet közül a legjelentősebbek: DETTMER, HERMANN: Die Figur des Hochzeitsbitters — OKANLAWON, TUNDE: Volkszahlungen aus Nigeria — WECHSE, RAINER : Schwankenlied und Flugblatt in Grossbritannien — BELGRADER, MICHAEL : Das Märchen von dem Machandelboom — OESCHGER, BERNHARD: Zwischen Santiklaus und Martinsritt — WEHSE, RAINER: Warum sind die Ostfriesen gelb im Gesicht? Die Witze der 11-

Érthető okból egy kissé külön kell említeni a Német Demokratikus Köztársaság folklorisztikáját. Ennek — paradox módon — az 1960-as évekig valóságos aranykora volt, Wolfgang Steinitz lelkes és nagyszabású marxista irányzatával.<sup>77</sup> Azután szinte megdermedt a kutatás, csupán legutóbb látott napvilágot (Hermann Strobach, Siegfried Neumann és mások jóvoltából) néhány ismét komolyan vehető áttekintés,<sup>78</sup> persze még most sem minden megkötöttség nélkül.

Austriában Leopold Schmidt működése korszakot képviselt. Hatalmas áttekintőképességgel a folklorisztika szinte minden témakörét vizsgálta, helyet adva modern

bis 14-Jährigen — SCHUTT-KEHM, ELKE M.: Pieter Bruegels d. Ä.: «Kampf des Karnevals gegen die Fasten» als Quelle volkskundlicher Forschung — NDONG, NORBERT : Kamerunische Märchen — LIEBERS, CLAUDIA: Neolithische Megalithgräber in Volksglauben und Volksleben — KOUASSI, MONOU: Untersuchungen zu den Akan-Erzählungen — KIMMINICH, EVA: Des Teufels Werber. Mittelalterliche Lasterdarstellung und Gestaltungsformen der Fastnacht — WIDMANN, MARION: «De coronis ». Zum Bedeutungswandel und Bedeutungsvielfalt eines Zeichens im religiösen und säkularen Volksleben — BECKER, FRIEDRICH: Afrikanische Fabeln und Mythen — LINDIG, ERIKA: Hausgeister. Die Vorstellung übernatürlicher Schützer und Helfer in den deutschen Sagenüberlieferung — WIENKER-PIEPHO, SABINE: Frauen als Volkshelden. Itt szemmel láthatóan az afrikai folklór európai módszerű és színvonalú kutatásától az ikonográfiának, szokástörténetnek nevezhető kutatásokig egy széles, nemzetközi kitekintésű monográfia-sorozat jelenik meg, amelyet érdeme szerint még a nemzetközi kutatás nem is értékel kellőképpen. — Több fontos, noha kisméretű, mégis nemzetközi jellegű konferenciát is szerveztek Freiburgban. 1972-ben a mondakutatás, 1981-ben az „önéletrajzi folklór”, 1984-ben a népzene-kutatás adatolása volt a téma. Ezeknek az összejöveteleknek az anyaga is megjelent, főként a már említett freiburgi kiadványokban. A legfontosabb és legújabb közülük az 1987-ben az írásbeliség és szóbeliség kapcsolatainak kérdéseiről rendezett konferencia, amely e témakör tudományközi kutatásának szentelt könyvsorozatban (ScriptOralia) látott napvilágot: RÖHRICH, LUTZ- LINDIG, ERIKA (Hrsg.): Volksdichtung zwischen Mündlichkeit und Schriftlichkeit. Tübingen, 1989. Az 1989 júniusában Budapesten rendezett ISFNR-kongresszus ú. n. elméleti bizottságának előadásait is itt jelentetik meg Storytelling in Contemporary Societies címmel RÖHRICH és SABINE WINKER-PIEPHO szerkesztésében.

77. Ennek rövid, ám fontos programfüzete: STEINITZ, WOLFGANG: Die volkskundliche Arbeit in der Deutschen Demokratischen Republik. Leipzig, 1955. (Ez a második kiadás.) Steinitz legjelentősebb vállalkozása a Deutsche Volkslieder demokratischen Charakters aus sechs Jahrhunderten c. nagyszabású antológia volt. (Első kiadása: I-II. Berlin, 1954-1962.) Ennek 2., rövidített kiadását 1973-ban már Hermann Strobach gondozta. Ez 1980-ban is megjelent. Steinitz indította el a Deutsches Jahrbuch für Volkskunde évkönyvét, amely akkor (1955) a legjobb német folklorisztikai folyóirat volt. Később sajnos, szünetelt is, semmitmondóvá is vált. Legújabban (1973-tól) Jahrbuch für Volkskunde und Kulturgeschichte címmel történeti-feltáró publikációvá vált. Az ötvenes évek óta Berlinben jelenik meg a szocialista országok referáló folyóirata, a Demos is.

78. A legfontosabb területek áttekintését adja: Deutsche Volksdichtung. Eine Einführung. (Leitung: HERMANN STROBACH). Leipzig, 1979. (2., javított kiadása 1987), és Geschichte der deutschen Volksdichtung. Herausgegeben von HERMANN STROBACH. Berlin, 1981. Külön említhető a Berlinben szerkesztett Volksmärchen. Eine internationale Reihe ... könyvsorozat, amely főként a szocialista országok meséinek áttekintését nyújtja (1957-...). A ma az egész német kutatásban uralkodó művelődéstörténeti felfogás legjobb összegezése, a marxista módszerek érvényesítésével: SIGRID und WOLFGANG JACOBET: Illustrierte Alltagsgeschichte des deutschen Volkes. A három kötetre tervezett munkából eddig kettő látott napvilágot: 1550-1810. Leipzig-Jena-Berlin, 1985. — 1810-1900. Ugyanott, 1987.

kérdéseknek is (pl. nagyvárosi néprajz), voltaképpen azonban hagyományos filológiát követve.<sup>79</sup> Utódai (a bécsi egyetemen Gaál Károly, az osztrák néprajzi múzeumban Klaus Beitzl) hozzá hasonlóan külön figyelmet fordítanak a magyar vonatkozásokra.

Svájcban a zürichi egyetem volt professzora, Max Lüthi egy esztétikai és poétikai jellegű folklorisztikát művelt, elsősorban a népmese (és néhány rokon műfaj, mint a monda) kérdéseit illetően.<sup>80</sup>

Nincs itt terünk az ibériai, belga, holland folklorisztika részletezésére. Körülbelül évszázada sorozatosan kiváló olasz folkloristák működtek, már Pitre, majd Cocchiara, Paolo Toschi és mások. Ma a legjelentősebb követőjük a bari egyetem professzora, Bronzini, akinek legfontosabb munkái esztétikai jellegűek (és mint minden olasz filológusnál, Croce hagyományára vezethetők vissza), elsősorban elbeszélő műfajokat érintenek.<sup>81</sup> Érthető, hogy a déli mágia és általában az olasz népelet vallási vonásai sok kutatót megihlettek. Vallástörténeti (Martino), etnológiai és vallástörténeti (Lanternari) megközelítés, gyakran komoly társadalmi felelősség jellemzi ezeket.<sup>82</sup> A modern,

79. Több mint négyezer-tételes bibliográfiáját lásd: LEOPOLD SCHMIDT. *Bibliographie ... 1930-1977*. Bearbeitet von KLAUS BEITL. Wien, 1977. — ... 1977-1982. Wien, 1982. Az osztrák néprajzról több (rövid) tudománytörténeti áttekintés is készült. Lásd például: SCHMIDT, LEOPOLD: *Geschichte der österreichischen Volkskunde*. Wien, 1951. — *Das österreichische Museum für Volkskunde*. Wien, 1960.

80. Lüthi munkásságát (bibliográfiával) méltatja a *Fabula* 20 (1979) évfolyama, 70. születésnapjára. Legfontosabb munkái: *Das europäische Volksmärchen*. (először 1947-ben, majd igen sok új változatban) — *Volksmärchen und Volkssage. Zwei Grundformen erzählender Dichtung*. Bern-München, 1961. — *Märchen*. Stuttgart, 1962. (Sammlung Metzler 16.) Számos új kiadásban, az új részek külön is feltüntetve/ — *Es war einmal ... Vom Wesen des Volksmärchens*. Göttingen, 1962. — *So leben sie noch heute. Betrachtungen zum Volksmärchen*. Göttingen, 1969. — *Volksliteratur und Hochliteratur. Menschenbild, Thematik, Formstreben*. Bern-München, 1970. — *Das Volksmärchen als Dichtung. Ästhetik und Anthropologie*. Düsseldorf- Köln, 1975. Több könyve, cikke más nyelvű fordításban is közismert. Lüthi maga a hetvenes évek közepéig mindig újra formált írásait ekkortól tekinti véglegesnek.

81. Legfontosabb munkái: BRONZINI, GIOVANNI B(ATTISTA): *La canzone epico-lirica nell'Italia centro-meridionale*. I-II. Roma, 1956-1961. — *Il mito della poesia popolare*. Roma, 1966. — *Folk-lore e cultura tradizionale*. Bari, 1968, (és több újabb kiadásban is) — *Origini ritualistiche delle forme drammatiche popolari*. Bari, 1968. (és több újabb kiadásban is) — *Cultura popolare. Dialettica e contestualità*. Bari, 1980. — *Homo laborans. Cultura del territorio e musei demologici*. Galatina, 1985. — Bronzini a „Lares” folyóirat és ennek könyvtára szerkesztőjeként az olasz folklorisztika vezetője.

82. Csak a legfontosabb szerzők és művek: DE MARTINO, ERNESTO: *Il mondo magico*. Torino, 1973. (számos kiadásban és fordításban) — LANTERNARI, VITTORIO: *La grande festa*. Milano, 1959. — *Movimenti religiosi di libertà e di salvezza dei popoli oppressi*. Milano, 1964, javított kiadása 1974. Számos nyelvre lefordítva, magyarra is: Gyarmatosítás és vallási szabadságmozgalmak. Budapest, 1972. — *Antropologia e imperialismo*. Torino, 1974. — *Festa, carisma, apocalisse*. Palermo, 1983. — DI NOLA, ALFONSO M.: *Gli aspetti magico-religiosi di una cultura subalterna italiana*. Torino, 1976.

olykor strukturalistának nevezhető elgondolások is felbukkantak (Cirese),<sup>83</sup> sőt irodalomelméleti, közönségtörténeti kutatásokat is említhetünk.<sup>84</sup>

A Balkánon a görög (sőt a török), a román, a bolgár és természetesen az albán folklorisztika sok eredményt ért el, nemcsak szövegközléseket, hanem elméleti és összehasonlító munkákat is nyújtva. Ezeket itt nem sorolva fel, hozzájuk kapcsolhatjuk az igen sokféle jugoszláv folklorisztika munkáit is. Külön kell viszont arról beszélnünk, hogy a horvát irodalomtudomány jelentős iránya (az u. n. Umjetnost Riječi köre) sokban befolyásolta a zágrábi folklorisztika vezető képviselőjének, Maja Bošković-Stullinak a munkásságát.<sup>85</sup> Szerencsés módon a következő, fiatal generáció is alapos, pontos módon vizsgálja a folklór és irodalom, tágabban folklór és kommunikáció összefüggéseit.<sup>86</sup>

83. ALBERTO M. CIRESE művei közül a legfontosabb: *Cultura egemonica e culture subalterne*. Palermo, 1973. — Az egyik legelső strukturális műfajanalízis volt: *Struttura e origine morfologica dei mutos e dei mutetuss sardi*. Cagliari, 1964. — A strukturalista, szimbolikus, szemiotikai és hasonló kutatások sok fórumon jelentek meg. Ezek közül a legismertebb az urbinói „Centro internazionale di Semiotica e di Linguistica” sok kiadványa. Ugyancsak Urbinóban jelenik meg, MAURIZIO DEL NINNO gondozásában a „Quaderni di antropologia e semiotica” füzetsorozata. Igen tanulságos a Milanóban elkezdett tematikus sorozat „La ricerca folklorica” címmel, 1979-től, ebben a népi kultúráról, a vizuális antropológiáról, szimbolikus antropológiáról stb. összeállításokkal. A számos nemzetközi kongresszus közül több mítosz-vizsgálat érdemel figyelmet. Közvetlenül folklorisztikai érdekű: *Strutture e generi delle letterature etniche*. (Redazione: JANNE VIBAEK). Palermo, 1978. (maga a kongresszus 1970-ben volt és az első nemzetközi strukturalista folklorisztikai kongresszusnak tekinthető). — Oralità. Cultura, letteratura, discorso. A cura di BRUNO GENTILI e GIUSEPPE PAIONI. Roma, 1985. (maga a kongresszus 1980-ban Urbinóban volt).

84. Népszerűsítő vonatkozásban is közismert: ALBERTO ASOR ROSA: *Scrittori e popolo*. Roma, 1965. (tucatnyi új kiadásban). Legújabbban a RAFFAELE MORABITO körül kialakult kutatócsoport nemzetközi Grizelda-tematikával foglalkozik. Ennek első publikációja: *Griselda 1. La circolazione dei temi e degli intrecci narrativi: il caso Griselda*. A cura di RAFFAELE MORABITO. L'Aquila, 1988. (terveik szerint nemzetközi sorozatban folytatják e témakör áttekintését, magyar kapcsolatokkal is.)

85. Legfontosabb könyvei: *Usmena književnost kao umjetnost riječi*. Zagreb, 1975. — *Usmena književnost nekad i danas*. Beograd, 1983. — *Usmeno pjesništvo u obzoru književnosti*. Zagreb, 1984. — Ő szerkesztette a szóbeli költészetről szóló (délsláv vonatkozású) tanulmányok antológiáját: *Usmena književnost*. Izbor studija i ogleda. Zagreb, 1971.

86. A legfontosabb műveket publikálták, illetve ismertették a Narodna Umjetnost évkönyv hasábjain. Ennek külön számai a legjelentősebb kiadványokat alkották, mint például: *Folklore and Oral Communication – Folklore und mündliche Kommunikation* (1981) — *Contributions to the Study of Contemporary Folklore in Croatia*. Zagreb, 1988 (Special Issue 9) — „Folklore and Historical Process”, tematikus szám = *Narodna Umjetnost* 26 (1989), és egy azonos című, ám külön kiadvány. Ezek nemzetközi vonatkozásban is jelentős vállalkozások. Az újabb kutatások közül említhetők: RIHTMAN-AUGUŠTIN, DUNJA: *Struktura tradicijskog mišljenja*. Zagreb, 1984. — ZEČEVIĆ, DIVNA: *Pučko književno štivo u hrvatskim kalendarima prve polovice 19. stoleća. I–II*. Zagreb, 1982. — Ugyanő: *Književnost na svakom koraku*. Zagreb, 1986. — Módszertanilag is fontos a horvát irodalomtörténet első köteteként (két félétkötetben) közzétett szóbeli és írásos „népköltészet” áttekintés. *Povijest hrvatske književnosti*. Knjiga 1.: BOŠKOVIĆ-STULLI, MAJA: *Usmena književnost*. — ZEČEVIĆ, DIVNA: *Pučka književnost*. Zagreb, 1978. — Nincs itt terünk a gazdag szerb (stb.) folklorisztika eredményeinek bemutatására. Ez tradicionálisabb, mint horvát testvére. Olyan áttekintés, egy terminológiai szótár, amely még a horvát filológiából is hiányzik: PEŠIĆ, RADMILA — MILOŠEVIĆ-ĐORĐEVIĆ, NADA: *Narodna književnost*. Beograd, 1984. — A konferenciák közül a legfontosabbak a jugoszláviai folkloristák éves kongresszusainak anyaga. Ezek közül az egyik legu-

Mind a cseh, mind a lengyel folklorisztika évszázados, nagy múltra tekint vissza, sőt jelentős összegezésre is futotta erejükből, általában a filológia és a komparatistika keretében. Ezek szinte napjainkig ható, klasszikus képviselője volt a lengyel Krzyżanowski, aki irodalomtörténész, a mesék és főként a szólások szakértője volt.<sup>87</sup> Érdekes, hogy a különben világhírű (és igazán sokrétű) lengyel irodalomelmélet csak kisebb mértékben hatott a mai lengyel folklorisztikára (pl. Czesław Hernas vagy Dorota Simonides munkáira). Talán Roch Sulima áttekintésében látjuk ennek legtöbb nyomát.<sup>88</sup> A népi és nemzeti kultúra kérdéseivel foglalkozott Józef Burszta.<sup>89</sup> A „modern” irányzatok közül a prágai strukturalizmus irodalmi változata kisebb hatással volt a cseh és szlovák folkloristákra, P. G. Bogatirjov viszont csehszlovák kutatónak számított, és az ő strukturális funkcionalizmusát<sup>90</sup> máig sokan követik. A második világháború után előbb prágai folkloristák vitték a vezető szerepet, ám körülbelül az 1966-os liblicei népi elbeszélés-kutató konferencia<sup>91</sup> után a prágai kutatást felszámolták. Némi nehézségek után azonban Brnoban (Oldřich Sirovátka,<sup>92</sup> Bohuslav Beneš<sup>93</sup> és mások jóvoltából) kitűnő kutatás folytatódott; Pozsonyban pedig eddig sosem látott mértékben élénkült meg a folklorisztika. Közvetlenül a második világháború körül még Melicherčík próbált egy új, strukturalista

többi (magyar vonatkozásokkal is): Zbornik radova XXXII Kongresa Saveza Udruženja Folklorista Jugoslavije. Sombor '85. I–II. Novi Sad, 1985–1986. — A belgrádi nemzetközi szlavisztikai központ rendezői a Vuk Karadžić emlékére szentelt kongresszusokat (Naučni sastanak slavista u Vukove dane) címmel. Ebben az egész balkáni néphagyomány teret kapott.

87. Julian Krzyżanowski legfontosabb művei: Paralele. Studia porównawcze z pogranicza literatury i folkloru. Warszawa, 1961. — Słownik folkloru polskiego. Warszawa, 1965. — Nagyszabású lengyel szólás-antológiája világviszonylatban is példaadó: Nowa księga przysłów i wyrażení przysłowiowych polskich. I–IV. Warszawa, 1969. — 1970. — 1972. — 1978. — Szólásmagyarázatainak antológiája: Mądrzej głowie dość dwie słowie. I–III. Warszawa, 1975. — Munkásságát irodalomtudományi és folklorisztikai szempontból is méltatja a tiszteletére kiadott ünnepi kötet: Literatura komparatystyka folklor. Księga poświęcona Julianowi Krzyżanowskiemu. Warszawa, 1968.

88. Csak néhány fontos munka: HERNAS, CZESŁAW: W kalinowym lesie. I–II. Warszawa, 1965. — SULIMA, ROCH: Folklor i literatura. Warszawa, 1985. — Nem említjük itt a lengyel irodalomelmélet sok, egymástól is különböző irányzatát. Ezek legjobbjának van elmélete az irodalmi kommunikációról, befogadásról, értékről, és ide veszik a folklór tényeit is. Az 1978-ban megindított tanulmánykötet-sorozat „Literary Studies in Poland–Études Littéraires en Pologne” erről elég jó képet adott. A lódzi iskola folyóirata (Zagadnienia rodzajów literackich) és az akadémiai irodalomtudományi intézetben készülő sokkötetes kézikönyv („Poetyka–Zarys encyklopedyczny”) egyes tematikus áttekintéssel igen sok folklór kérdést érintenek.

89. Burszta adta ki a múlt századbéli nagy lengyel folklorista, Oskar Kolberg összes műveit, mintegy száz kötetben. Saját teoretikus tanulmányainak gyűjteménye: BURSZTA, JÓZEF: Kultura ludowa–kultura narodowa. Szkice i rozprawy. Warszawa, 1974.

90. Munkásságáról áttekintést ad dolgozatainak magyar nyelvű válogatása: A néphagyomány alakulása. Pjotr Grigorjevics Bogatirjov válogatott tanulmányai. Folcloristica 8 (1985).

91. Anyaga megjelent: Fabula 9 (1967) 1–3. számok.

92. Legfontosabb munkái: Česká lidová slovesnost její mezinárodní vztahy. Praha, 1967. — Současná česká literatura a folklór. Praha, 1985. — Szlovák nyelven adták ki: LEŠČÁK, MILAN–SIROVÁTKA, OLDŘICH: Folklór a folkloristika. Bratislava, 1982.

93. Legfontosabb munkái: Světská kramařská píseň. Brno, 1970. — Úvod do folkloristiky. Brno, (1979) 1970. — Tanulmányait nem gyűjtötte kötetbe.



módszert népszerűsíteni<sup>94</sup>(ez Bogatirjov nyomán készült), napjainkban pedig elsősorban Leščák irányításával egész sor szlovák folklór műfajt tekintettek át.<sup>95</sup> Mind szlovák, mind morva kutatók mintaszerűen sokat foglalkoztak a mai folklór és folklorizmus kérdéseivel is.<sup>96</sup>

A szovjet folklorisztika történetét eddig még nem írták meg, sőt az orosz folklorisztika történetéről sincs modern vagy teljes (sőt hihető) áttekintés. <sup>97</sup> Annyi nyilvánvaló, hogy a rendkívül gazdag és fejlett orosz folklorisztika sokféle irányzata különböző módon élt tovább a szovjet tudományosságban. Ennek tudománytörténetét önmagában is különböző korszakokra bonthatjuk. Ezek közül közismert az „orosz formalizmus” hatásának kora, elsősorban Propp munkássága révén. A harmincas években az alkotó népi személyiségek kutatása került előtérbe. Majd mindkét irányzat háttérbe szorult és valamilyen társadalomtörténeti rendszer terjedt el, amely a pontos filológiától a vulgármarxizmusig igazán sokféle módon jelentkezett. A „mai” szovjet folklorisztika előzményei 1958 idejére nyúlnak vissza. Ekkor „rehabilitálták” Propp, Zsirmunszkij, Bogatirjov és mások munkásságát, illetve a morfológiai–strukturális, a komparatista, a funkcionális–strukturális irányzatokat, illetve az önálló folklór–elméletet. Hirtelen világhírűvé válik a szovjet folklorisztika, és nemcsak az említett, életben maradt klasszikusok, hanem a következő generáció képviselői is. A hatvanas évek elejétől az új szovjet strukturalizmus és a szemiotika is megjelenik, klasszi-

94. MELICHERČÍK, ANDREJ: Teória národopisu. Liptovsky Sv. Mikuláš, 1945.

95. Az igen gazdag szlovák és morva folklorisztikai kutatásról bibliográfiák tájékoztatnak (Milada Kubová szlovák bibliográfiái az 1960–1985 közötti évekről, négy kötetben). Áttekintést ad: ZÁLEŠÁK, CYRIL: Folklórne hnutie na Slovensku. Bratislava, 1982. — GAŠPARÍKOVÁ, VIERA: Slovenská ľudová próza a jej súčasná vývinová tendencia. Bratislava, 1986. Ennek a példatárként közölt szövegek nélküli fordítása: A népi próza a múltban és napjainkban. Debrecen, 1988. (Folklór és etnográfia 45). — KREKOVIČOVÁ, EVA: O živote folklóru v súčasnosti. (Ľudová pieseň). Bratislava, 1989. Feltétlen megemlítendő még Ján Komorovský, Soňa Kovačevičová és mások tanulmányai, a szlovák folklór műfajait rendszerező több könyvsorozat is. Sok folyóiratukban, könyvsorozatukban foglalkoznak összehasonlító szlavisztikai kérdésekkel is. A méltán jó hírű nyitrai irodalomtudományi iskolában František Miko műfajelmélete, Anton Popovič kommunikációelméleti munkái állnak legközelebb a folklorisztikához. Szinte átmeneti területen is sokan mozogtak. Megemlíthetjük közülük: MARČOK, VILIAM: Estetika a poetika ľudovej poézie. Bratislava, 1980. — LIBA, PETER: Kontexty populárnej literatúry. Bratislava, 1981, és mások műveit.

96. Komparatív folklorisztikai (és filológiai) tanulmányai révén közismert Karel Horálek munkássága. Legfontosabb ide vágó kötetei: Studie o slovanské lidové poezii. Praha, 1962. — Studie ze srovnávací folkloristiky. Praha, 1966. — Folklór a světová literatura. Praha, 1979. A prágai kutatók közül Karel Dvořák, Jaromír Jech, Dagmar Klimová és mások munkássága érdemel figyelmet. Brünnből Richard Jeřábek, Václav Frolec és mások foglalkoztak a népi kultúra átalakulásával is. A Národopisné Aktuality (1964–től), illetve a „Lidová kultura a súčasnosť” könyvsorozat jó képet ad modern jelenségekről és ezek korszerű tanulmányozásáról egyaránt.

97. A régebbi külső és belső tudománytörténeti szemlék, a különben rendszeresen megjelenő antológiák és tanulmánygyűjtemények nem adnak kellő képet, elavultak, az újabb fejleményeket (és évtizednyi pangást) nem regisztrálják, csak közvetve utalnak erre. M. Ja. Melc folklór bibliográfiái gyakorlatilag 1901–től 1975–ig hat kötetben adnak teljes, ám kiértékeletlen képet az orosz folklorisztikáról. A régen rendszeresen megjelenő évkönyv („Русский фольклор”) újabban ritkán lát napvilágot, színvonala nagyot csökkent. Viszont a vezető néprajzi folyóirat („Советская Этнография”) folklorista szerkesztője (K. V. Csisztov) jóvoltából ilyen szempontból megbízhatóvá vált. Sajnos a nem-orosz (vagyis a teljes Szovjetunióra kiterjedő) folklorisztikát méltó orgánus nem összegezi.

kus elődök (Bahtyin, Frejdenberg és mások) műveit adják ki. Ezek is világhírre tesznek szert, francia, német, angol, olasz, japán és természetesen magyar fordításokban.<sup>98</sup>Sajnos, sok kitűnő szovjet filológust külföldre kergetnek, és noha vezető folklorista nincs köztük, mégis egyértelmű tény a szovjet folklorisztika utóbbi évtizedeiben a visszaesés. Tehetséges fiatalok csak ritkán jelennek meg, munkásságukat nem teszik lehetővé.

Hogy csak a legfontosabb, iskolateremtő kutatókat említsük, Meletyinszkij gazdag életművében<sup>99</sup> az epikus műfajok kutatása dominál (intrikák révén távolították el az eposzkutatásból a regény korai formái felé), a hatvanas évek végén erőteljesen strukturalista, sőt szemiotikai, mítoszkutató távlatokkal, ebből azonban később szinte semmi sem valósult meg és könyveiben a komparatív műfajtörténet dominál. Azonban, ha tüzetesen áttekintjük „történeti-poétikai” tanulmányait, jól láthatjuk, hogy mindezek mögött megvan a műfajok strukturális elemzése.<sup>100</sup>Guszev esztétikája,<sup>101</sup>Putyilov epikus költészet-kutatása<sup>102</sup> jobban megmaradt a hagyományok között. Tradicionális kutató a jelenlegi vezető folklorista, Csisztov is.<sup>103</sup>Mindannyian sáfarkodtak Propp örökségével is, amelynek méretei igazán csak

98. Itt csak a legfontosabb munkákat említve, Bahtyin (és Vjacseszlav Ivanov) műveit, ezek nemzetközi fogadtatását áttekinti, bibliográfiájukat (és magyarra fordított írásaik bibliográfiáját, a róluk szóló írások jegyzékét is) tartalmazza: SZILÁRD LÉNA: A karnevál-elmélet Vjacseszlav Ivanovtól Mihail Bahtyinig. Budapest, 1989. Természetesen ez nem adhat teljes képet a nemzetközi Bahtyin-befogadásról, annak régi és újabb eseményeiről. Nem említi (Bahtyin több tanulmányának magyar fordításán kívül) a következő kis kötetet sem: M. M. BAHTYIN: A szó az életben és a költészetben. Budapest, 1985. — O. M. FREJDENBERG legfontosabb, nemrégén publikált műve: Миф и литература древности. Москва, 1978. (kommentárokkal, Frejdenberg műveinek és kéziratának bibliográfiájával). Életműve nemzetközi befogadásának áttekintése külön tanulmányt igényelne. Sajnos a nemzetközi folklorisztika (például az Enzyklopädie des Märchens hasábjain) nem adott képet életművéről.

99. Munkásságát áttekinti Lengyel János e folyóiratszámában, a 123–125. lapokon. Természetesen itt nem olvasható teljes bibliográfia és Meletyinszkij munkáinak külföldi recepcióját sem részletezik.

100. A szovjet strukturális folklorisztikáról újabb áttekintés sem otthon, sem nemzetközi keretekben nem készült, a magyarul megfogalmazott írások is kiegészítésre szorulnak. Úttörő szemle volt: VOIGT VILMOS: A népköltészet strukturalista vizsgálatához. In: Documentatio Ethnographica 2 (1971) 9–150. Két, kompatibilis áttekintés: MARANDA, PIERRE: Soviet Structural Folkloristics. I. The Hague, és Зарубежные исследования по семиотике фольклора. (Составители: Е. М. Мелетинский– С. Ю. Неклюдов) Москва, 1985. Mindkét fordításgyűjtemény egyidőben, a hetvenes évek közepén zárult le.

101. V. E. GUSZEV legfontosabb munkái: Марксизм и русская фольклористика конца XIX–начала XX века. Москва– Ленинград, 1961. — Проблемы фольклора в истории эстетики. Москва– Ленинград, 1963. — Эстетика фольклора. Ленинград, 1967. Működésének nagy részét áttekinti: Виктор Евгеньевич Гусев: Библиографический указатель научных трудов (1941–1981). Ленинград, 1984.

102. Legfontosabb ilyen munkái (nem sorolva fel tanulmányait, még a magyarul megjelenteket sem): Б. Н. ПУТИЛОВ: Славянская историческая баллада. Москва– Ленинград, 1965. — Русский и южнославянский героический эпос. Москва, 1971. — Методология сравнительно-исторического изучения фольклора. Ленинград, 1976. — Миф–обряд–песня Новой Гвинеи. Москва, 1980.

103. Legfontosabb művei (orosz, magyar vagy más nyelven megjelent tanulmányai nélkül): К. В. ЧИСТОВ: Русские народные социально–утопические легенды. Москва, 1967. — Русские

most tárulnak fel.<sup>104</sup> Már említettük Permjakov rövid-műfaj kutatásait, amelyek méltán klasszikussá tették. Nyelvész és filológus Ivanov (aki szerzőtársával, Toporovval együtt) rítus-szövegek, mítoszok rekonstrukcióján dolgozott,<sup>105</sup> világméretű figyelmet érdemelve.

A Szovjetunió legjelentősebb folklorisztikai kutató intézményei a moszkvai Világirodalmi Kutató Intézetben, a leningrádi Orosz Irodalmi Kutatóintézetben, a moszkvai (ám leningrádi filiáléval is rendelkező) Néprajzi Kutató Intézetben találhatók. Az egyetemeken (ahol hajdan Propp, Bogatirjov és mások tanítottak) mára jelentéktelenek e szempontból. Természetesen más intézmények (pl. szlavisztikai, balkanisztikai, nyelvészeti, orientalisztikai kutatóhelyek, igen ritkán múzeumok) keretében is folyik folklorisztikai vizsgálódás. Sajnos, kiadványokról csak a legritkább esetben értesülnek a kívül állók.<sup>106</sup>

сказители Карелии. Петрозаводск, 1980. — Народные традиции и фольклор. Очерки теории. Ленинград, 1986. ИРИНА АНДРЕЕВНА ФЕДОСОВА: Историко-культурный очерк. Петрозаводск, 1988. — Csisztov ma a „Советская Этнография” szerkesztője, és gyakorlatilag az ő irányításával készült a keleti szláv népek kultúráját bemutató kézikönyv: Этнография восточных славян. Очерки традиционной культуры. Москва, 1987.

104. Propp nevét elsősorban mesemorfológiája tette világhírűvé. 1928-ban az első orosz kiadás, 1958-ban ennek angol fordítása jelent meg. A „Морфология сказки” második, voltaképpen nem javított kiadása 1969-ben jelent meg Moszkvában, Meletyinszkij gondozásában és nagyjelentőségű utószavával, amelyben a strukturalizmusig viszi tovább Propp gondolatait. A korszerű fordítások ma már ennek alapján készültek, köztük az 1975-ben megjelent magyar fordítás is („A mese morfológiája”). Propp egyéb, legfontosabb munkái: Исторические корни волшебной сказки. Ленинград, 1946. (Új kiadása: Leningrád, 1986.) — Русский героический эпос. Москва, 1958. (2., javított kiadás) — Русские аграрные праздники. Ленинград, 1963. — Propp halála (1970) után jelent meg tanulmányainak gyűjteménye: Фольклор и действительность. Избранные статьи. Москва, 1976. — Проблемы комизма и смеха. Москва, 1976. — Русская сказка. Ленинград, 1984. — Ma a legjobb nemzetközi áttekintés: PROPP, VLADIMIR: Theory and History of Folklore. Edited, with an Introduction and Notes, by Anatoly Liberman. Manchester, 1984. — A tiszteletére kiadott szovjet tanulmánykötet közli Propp műveinek bibliográfiáját is: Типологические исследования по фольклору. (Составители: Е. М. Мелетинский— С. Ю. Неклюдов) Москва, 1975. A szovjet folkloristák közül Meletyinszkij, Csisztov és mások tettek a legtöbbet Propp életműve feltárásáért, értelmezéséért. A folklorisztikán kívül a szemiotika és a modern irodalomtudomány is klasszikusának tekinti. Ezt a magyar irodalomtörténészek (pl. Bojtár Endre) is így értelmezik.

105. Ivanov két könyve jelent meg magyarul: IVANOV, VJACSESZLAV: Nyelv, mítosz, kultúra. Budapest, 1984. — Páros és páratlan. Budapest, 1986. Fontos és nemcsak tudománytörténeti munkája: Очерки по истории семиотики в СССР. Москва, 1976.

106. Nem részleteztük itt sok más kutató munkásságát. V. P. Anyikin elsősorban az epikus műfajok kérdéseit vizsgálja. Jellemző műve: Теория фольклорной традиции и ее значение для исторического исследования были. Москва, 1980. Mesék és hiedelemmondák kutatója volt Erna Vasziljevna Pomeranceva. (Lásd: Русская устная проза. Москва, 1985; ebben a posztumusz kiadásban Pomeranceva rövid életrajzával és bibliográfiájával.) — A modern folklór és folklorizmus kérdéseinek szakértője (Guszev mellett) I. I. Zemcovszkij, aki elsősorban zenefolklorista. Lásd a következő műveket: Славянский музыкальный фольклор. (Составление и редакция И. И. Земцовского.) Москва, 1972. — Современность и фольклор. Редколлегия: К. А. Бертков — А. А. Гортковенко. Москва, 1977. — И. Земцовский: Фольклор и композитор. Теоретические этюды о русской советской музыке. Ленинград— Москва, 1978. — Актуальные проблемы современной фольклористики. (отв. ред. В. Е. Гусев.) Ленинград, 1980. — Az összehasonlító szláv epikus énekek és balladák kutatója Ju. I. Szmirnov. Lásd művei közül: Сла-

Vidéki orosz kutatások, majd ukrán, belorusz, balti, moldáviai, kaukázusi, belső-ázsiai, szibériai (stb.) folklorisztikai vizsgálatok külön figyelmet érdemelnének, viszont ezek alig férhetők hozzá nemcsak külföldön, hanem a központi szovjet folklorisztikai intézményekben. Az észt, lett, litván folklorisztika eredményeiből már idézhettünk kiváló példákat. Ugyanitt kiváló mesekutatás, jó mondakutatás, mindennek előtt óriási méretű népdalkutatás folyik. Ezeket most nem részletezzük. Összehasonlító szempontból a legérdekesebb ezek közül a litván mitológia-kutatás.<sup>107</sup> Nagyszabású folklorisztikai publikációs tevékenység folyik Minszk és Kijev kutatói körében. A Kaukázusban a grúz és örmény folkloristák a legszorgalmasabbak, ám még a kis alköztársaságok (vagy körzetek) folklorisztikai termése is figyelemre méltó. A Szovjetunió finnugor népei körében a legismertebbek a komi (és permják), a mari, a votják és a mordvin kutatás. Ezek eredményei csak szakkörökben ismertek. Általában kevés szovjet folklorista követ önálló módszereket. Inkább helyi, társadalmi és történetinek nevezett adatfeltárást nyújtanak, olykor szinte a világtörténet helyi változatát véelve felfedezni egy-egy nép hagyományaiban. Gyakori a versengés közeli és távoli népek között: végtére is a tudomány javára. Központi forrásokból kezdték el a Szovjetunió népei eposzainak kiadását. Kiadó jelenteti meg a világ népeinek meséit és mítoszait. Ujabban csökken az oroszra fordított folklorisztikai szakmunkák száma. Általában évtizedes stagnálás után mintha most megint tudományosabb, ám a nacionalizmustól nem érintetlen folklorisztika jelenne meg.

вянские эпические традиции. Проблемы эволюции. Москва, 1974. — Восточно-славянские баллады и близкие им формы. Москва, 1988. — 1980-óta jelenik meg a moszkvai Gorkij Világirodalmi Intézet folklorisztikai tanulmánykötet-sorozata = V. M. Gacak szerkesztésében (ennek legutóbbi kötete: *Фольклор — Проблемы историзма*. Москва, 1988). 1966-tól öt füzetben jelent meg a moszkvai egyetemi folklór tanszék „Фольклор как искусство слова” sorozata, amely elsősorban poétikai kérdésekkel foglalkozott. — Tudománytörténetileg igen sokféle hagyományt értékelnek nagyra a szovjet folkloristák. Ezt az új kiadások is jelzik. Ujabban megjelentek nemcsak Afanaszjev mesegyűjteményei, hanem tanulmányai is: А. Н. Афанасьев: *Древо жизни. Избранные статьи*. Москва, 1982. — Nemzetközileg kevesebb figyelmet fordítanak А. А. Потебня munkásságára, akit viszont a szovjet kutatók (méltán) nagyra tartanak. Lásd tanulmányainak gyűjteményét: *Эстетика и поэтика*. Москва, 1976, és a róla szóló monográfiák: О. П. Пресняков: *Поэтика познания и творчества. Теория словесности А. А. Потебни*. Москва, 1980. — Természetesen А. Н. Веселовский munkásságát mindig is nagy becsben tartották. Ezt számos tanulmány rögzítette. Legújabbban fő művének újrakiadása látott napvilágot (ez nem teljes): *Историческая поэтика*. Москва, 1989. — (I. K. Gorszkij és V. V. Mocsalova gondozásában). — E kérdéskört tanulmánygyűjtemény is tárgyalja: *Историческая поэтика. Итоги и перспективы изучения*. Москва, 1986. — A közvetlen elődök közül természetesen V. M. Зсирмунский életműve a legtöbbször idézett. Sokan (több vagy kevesebb joggal) tanítványának vallják magukat. Összegyűjtött művei közül a leginkább folklorisztikai (illetve komparatív téma-vizsgáló) jellegűek főként a következő kötetek: *Тюркский героический эпос*. Ленинград, 1974. — *Сравнительное литературоведение. Восток и Запад*. Ленинград, 1979.

107. Jól jelzi ezt a művek egymásutánja: KERBELYTĖ, BRONISLAVA: *Lietuvių liaudies padavimai*. Vilnius, 1970. — VĖLIUS, NORBERTAS: *Mitinės lietuvių sakmių būtybės*. Vilnius, 1977. — VĖLIUS, NORBERTAS: *Senovės baltų pasaulėžiūra*. Vilnius, 1983. Ehhez hozzá kell vennünk Greimas litván mitológiai tanulmányait is.

Ázsia folklorisztikájából a japán, koreai, kínai, indiai a leggazdagabb. Ám ezeket is külön szemlében lehetne csak bemutatni.<sup>108</sup> Mind otthon, mind nemzetközi mértékben példaadó az izraeli folklorisztika, módszertanilag is sok újdonsággal.<sup>109</sup>

\* \* \*

Összegezésképpen azt mondhatjuk, olyan gazdaggá vált a világ folklorisztikája, hogy szinte lehetetlen áttekinteni. A hatvanas évek közepéig a szovjet folklorisztika volt a legprosperálóbb. A hatvanas évek közepétől egy évtizedig az Egyesült Államokban jelent meg a legtöbb új eredmény. A francia kutatók eredményei az utóbbi évtizedben váltak ismertebbé. A német folklorisztika vagy két évtizede egyre jobb, egyre szélesebb körben ért el alapvető eredményeket. Igen nagy a norvég és finn folklorisztika, újabban ismét felzárkózni látszik ehhez a dán és a svéd kutatás is. A szovjet kutatók eredményeit külföldön csak a specialisták ismerik. A kisebb európai országok közül korábban a lengyel és a román folklorisztika hatott. Ez ma már nincs így. Talán ismét élénkül a szlovák és morva folklorisztika hatása. Amint közismert, a magyar folklorisztika sok területen világhírű maradt.

Tematikusan a hagyományos műfajok (mese, proverbium, ballada, monda, lírai dal — körülbelül ebben a sorrendben) kutatása a legfontosabb, legeredményesebb. Persze mítoszok és eposzok vizsgálata is mindig folyik. A hatvanas években az afrikai folklór fontossága derült ki. Sajnos, minden igyekezet ellenére sem vált az indiai vagy japán folklorisztika közismertté (pedig ők angolul közölnek). Kína áttekinthetetlenül gazdag folklóráját csak sinológus ismerheti meg.

108. Gyakorlatilag egyetlen orgánus figyelme terjed ki az egész kontinensre, a japanológus-missionáriusok által kialakított Asian Folklore Studies (Nagoya, évi két füzetben, jelenleg a 48. évfolyammal!) cikkei, még inkább ismertetései. Indiában sok folklorisztikai munka közül a legtanulságosabbak voltak: HANDOO, JAWAHARLAL: Current Trends in Folklore. Mysore, 1978. — Ugyanő: Folklore. An Introduction. Mysore, 1989. — Ugyanő: A Bibliography of Indian Folk Literature. Mysore, 1977. — Ugyancsak Mysore-ban jelentették meg az Indian Folklore eddigi két kötetét (1981–1987). — A kínai és koreai folklorisztikát külön kellene bemutatni. A Kínai Népköztársaságban, főként az utóbbi másfél évtizedben számtalan folklorisztikai publikáció látott napvilágot. Ezek zöme kínai nyelvű, néha nemzetiségű nyelvű. Amerikában jelentek meg angol könyvek (nem mindig emigránsnak tekinthető szerzőktől). Áttekintés, kézikönyv természetesen a kínai folklóról nincs. A hetvenes évek végétől Tajvanon adják ki az Asian Folklore and Social Life Monographs mintegy 100 kötetét, amely angol és német reprint kiadásaival egész sor témát tesz hozzáférhetővé. Amerikai (eredetileg német) szerkesztője a nagy orientalista (sinológus és turkológus) Wolfram Eberhard volt. Több kötet kínai, illetve japán nyelven jelent meg.

109. Csúpan néhány olyan művet említünk meg, amelyek az összehasonlító folklorisztika szempontjait követik: SCHWARZBAUM, HAIM: Studies in Jewish and World Folklore. Berlin, 1968. — A Hebrew University of Jerusalem Dov Noy és Issachar Ben-Ami szerkesztésében indította meg a „Folklore Research Center Studies” kiadványsorozatát. 1981-től „Jerusalem Studies in Jewish Folklore” címmel indult meg féléves sorozat. — Módszertani szempontból igen jelentős tanulmányait összegezte HEDA JASON: Ethnopoetics. A Multilingual Terminology. Jerusalem, 1975. — Ugyanő: Ethnopoetry. Form, Content, Function. Bonn, 1977. — Az egyik legújabb áttekintés SHENHAR, ALIZA: Jewish and Israeli Folklore. New Delhi, 1987. Ezekben további bibliográfiával. A nemzetközi judaisztikai kongresszusok anyagában sok a folklór téma. SCHEIBER Sándor életműve a zsidó folklorisztikának is klasszikus monumentuma.

Új módszerként a strukturalizmus, egy kissé a szemiotika bukkant fel. Használják a kommunikációelmélet eredményeit is. A marxista folklorisztika exportja megszűnt. Újabban inkább a történeti, filológiai, művelődéstörténeti módszerek terjednek. Egyre kevesebb az igazi komparatív munka. Nincs új, önálló folklór-elmélet, folklór-poétika vagy folklór-esztétika. Egyszóval békés, fejlődő, ám nem forradalmian feltűnő képet mutat ma a világ folklorisztikája.<sup>110</sup>

Az irodalomtudomány számára a mai nemzetközi folklorisztika nem egyetlen módszer, valamilyen új, terjedő irányzatot jelent. Sokrétű, helyileg, műfajonként, iskolák szerint is különböző eredményeket mutat, amelyek áttekintését a kívülről a saját erejére támaszkodva aligha végezheti el. Még a közelmúltban is elég volt, ha az irodalomtudományi kézikönyvek egy-két mondatban elintézték a folklorisztika eredményeit (általában a régi, összehasonlító kutatásokat említve). Most már olyan sokrétű a kép, hogy még elnagyolt szemle is csak terjedelmes lehet. Esztétikailag Hegeltől Lukácsig mindig azt tapasztalhattuk, hogy „még nem” foglalkoztak a folklorisztika eredményeivel. (Cserébe a folkloristák közül alig valaki olvasott ilyen munkákat.) Az új értelmező irányzatok közül a pszichoanalízis és a francia strukturalizmus kísérelt meg ilyen magyarázatot adni folklór jelenségekre is. Napjaink jellemző vonása a saját hagyományokhoz való visszatérés. Nemzeti méretű ünnepek zajlottak le mondjuk a *Kalevala* évfordulóján, a Grimm-testvérek, Vuk Karadžić, vagy akár Kršjānis Barons jubileumain.<sup>111</sup> Ebben az irányban nagy jelentősége van a folk-

110. Az újabban megjelent irodalomelméleti, irodalomtudományi összefoglalások, kézikönyvek, lexikonok rendszerint egy régibb folklorisztika eredményeit idézik, ha egyáltalán utalnak ilyenre. Még a különben igen modern lengyel és cseh kézikönyvek esetében is ez a helyzet. Újabb folklorisztikai lexikon pedig nem készült el. Tárgytörténeti összegezésekben van folklorisztikai anyag is. Természetesen a vallástörténeti és mitológiai kézikönyvek adnak ilyen tájékoztatást is. A poétikai kézikönyvek folklorisztikai anyaga általában elhanyagolható, esetleg néhány jó címszóból áll.

111. 1985-ben az első *Kalevala* (1835) másfél évszázadát ünnepelték. Az egész világon voltak konferenciák, ezek közül már többet idézhettünk is. A még nem említettek közül a legfontosabb, témájukban összehasonlító, sőt világméretű: *Kalevala ja maailman eepokset*. *Kalevalaseuran Vuosikirja* 65 (1967), az 1985 februári turkui konferencia anyaga. — *The Heroic Process. Form, Function and Fantasy in Folk Epic. The Proceedings of the International Folk Epic Conference.* University College Dublin, 2-6 September 1985. Edited by BO ALMQUIST — SÉAMAS Ó CATHÁIN — PÁDRAIG Ó HÉALÁF. Dublin, 1987. — 1835 október 31-én született a lett folklór felülmúlhatatlan gyűjtője. Az ő évfordulójára is sok balti konferenciát szerveztek. Életművéről: ARĀJS, K.: *Kršjānis Barons*. Riga, 1984. — 1787. október 26-án született a szerb Vuk Karadžić, nemcsak a délszláv, hanem a balkáni, sőt délkelet-európai népköltészet eddig legnagyobb hatású gyűjtője. 1987-ben számos nemzetközi konferencia ünnepelte, ezek közül többnek is most jelentek meg a közleményei. — Az észt folklór klasszikus gyűjtője, Jakob Hurt 1839. július 10-én született. A jubileumi évben több kiadvány is foglalkozott életművével: PÕLDMAE, RUDOLF: *Noor Jakob Hurt*. Tallinn, 1988. — Kis tanulmánykötet: *Jakob Hurda teened rahvaluuleteaduse arendamisel*. Tartu, 1989. — Természetesen nemzetközi méretekben a legnagyobb hatású a „Grimm-év” (!) volt. Minthogy Jacob Grimm 1785. január 4-én, Wilhelm pedig 1786. február 24-én született, a bicentenárium egész évig tartott, és nemcsak Európára terjedt ki. Csupán néhány fontos publikáció: LEMMER, MANFRED: *Die Brüder Grimm*. Leipzig, 1985. (3., átdolgozott kiadás) — SEITZ, GABRIELE: *Die Brüder Grimm. Leben-Werk-Zeit*. München, 1984. — *Jacob und Wilhelm Grimm. Vorträge*. Berlin, 1986. — *Kinder und Hausmärchen. Gesammelt durch die Brüder Grimm. I–III. (In Verbindung mit Ulrike Marquardt von Heinz Rölleke.)* Göttingen, 1986. — *Brüder Grimm Volkslieder*. Herausgegeben von

lorisztikának a nemzeti kultúra ápolásában. Igen gyakran megvan ennek a kellő tudományos háttere is.

A másfél évszázados folklorisztika nem látszik kifáradni, sőt a szóbeliség általános kérdéseinek vizsgálatával, valamint egy csakugyan világméretű folklorisztika ígéretével még a jövő számára is sokat tartogathat. Szerencsére a mi magyarországi kutatásaink jól illeszkednek e lehetőségekhez. Megnyugtató módon folyik nemcsak a hazai magyar, hanem a külföldi magyar (és a hazai nemzetiségi) folklór kutatása. Immár tradíciója van finnugrisztikai, tágabban keleti folklorisztikai kutatásainkhoz. Egy kissé felnőtt ehhez afrikai folklorisztikánk. Ám volna mit tenni egy hézagatlan világirodalmi magyar folklorisztika fejlesztésében.<sup>112</sup>

CHARLOTTE OBERFELD, PETER ASSION... 1-3. Marburg, 1985-1987. (A 2., kommentár-kötet most van megjelenés alatt.) A korábbi Grimm-év, 1963 óta megjelenő Brüder Grimm Gedenken kötetek (eddig 1963, 1975, 1981, 1984, 1985, 1987 és ez évben még egy „Sonderband” is) ekkor is folytatódtak (sőt azóta is). — Megemlíthetjük, hogy e nemzetközi folklorisztikai jubileumokban széles körű nemzetközi részvétel volt, és éppen egymásutánjuk irányította a figyelmet az európai folklorisztika múlt századi gyökereire. A magyar tudományosság nemcsak a külföldi konferenciákon vett részt, hanem itthon a Kalevala, a Grimm-testvérek, Vuk Karadžić és mások tiszteletére maga is szervezett tudományos rendezvényeket, kiadványokat, közte fordításokat jelentetett meg. Magyar vonatkozásban nem is annyira az 1989 júniusi Folk-Narrative kongresszus, mint az 1989 októberében, a Magyar Néprajzi Társaság centenáriumaival összefüggő rendezvények adtak alkalmat hasonló szemlére, immár a korábbi nemzetközi évfordulók eredményinek ismeretében. Lásd: 111. o.

112. Legújabban a nem-európai folklorisztikák is nemzetközi távlatokban rendezik a maguk konferenciáit. Az első valóban ilyen afrikai kongresszus volt: Littérature Orale de l'Afrique Contemporaine. Approches théoriques et pratiques. – Oral Literature in Africa Today. Theoretical and Practical Approaches. Editors: LOUIS-MARIE ONGOUM — ISAAC-CÉLESTIN TCHEHO. Yaounde, 1989. (A konferencia 1985-ben volt). Ázsiában az 1989 márciusában Delhiben tartott kongresszus volt ilyen. Ennek anyaga sajtó alatt, D. K. Maurya szerkesztésében. Megjegyzendőnek tartom, hogy ezekhez is kapcsolódott sokrétű magyar folklorisztikai tevékenység.



J. M. MELETYINSZKIJ

*A. N. Veszeloovszkij „Történeti poétikája”  
és az elbeszélő irodalom eredetének  
kérdésköre*

I.

A. N. Veszeloovszkij *Történeti poétikája*,\* amely végül is befejezetlen maradt, grandiózus kísérlet volt az irodalom eredetének és fejlődésének mint organikus és törvényszerű folyamatnak felfogására. Magát az irodalmat A. N. Veszeloovszkij meglehetősen tágra értelmezte, úgy mint „a társadalmi gondolkodás képi-poétikai megélését és annak kifejező formáit”.<sup>1</sup> Ez a felfogás élesen szembeállította A. N. Veszeloovszkij nézőpontját mind a normatív esztétika eredményeivel, mind pedig a német idealista esztétika elvont historizmusával. Semmi kétség, hatással voltak rá Buckle történeti és esztétikai nézetei (kivált a „hősök” történetének elutasításában, a tömegekre vonatkozó tények iránti érdeklődés tekintetében), valamint Spencer (kivált játék-elméletével). Az ifjú Veszeloovszkij esetében nyilvánvaló Csernisevskij esztétikai nézeteinek hatása, és erre már V. M. Zsirmunszkij, és legkivált I. K. Gorszkij<sup>2</sup> rámutattak, Veszeloovszkij történeti poétikájának igen eredeti alapgondolata azzal a feladattal függ össze, hogyan kell meghatározni a hagyományos elbeszélések szerepét és határait a személyes alkotófolyamatban.<sup>3</sup>

Veszeloovszkij, „a költészet lényegét annak történetéből kívánván levezetni”<sup>4</sup> (elsősorban az irodalom előtörténetéből való), tényanyag összegyűjtésébe fogott, hogy e tények szigorú objektivitással elrendezve, önmagukban vigyenek el szigorú és elutasíthatatlan tudományos eredményekhez. Nyilvánvaló, hogy ez a tényekbe vetett hit, valamint az egyenesvonalú evolucionizmus felé való irányultság — a XIX. század második felében erősen ható pozitivizmust tükrözik. Veszeloovszkij erőssége a lenyűgöző mennyiségű adat összegyűjtésének és rendszerezésének készségében van, továbbá abban, hogy az elemzésben kiaknázza és szintetizálja a XIX. század legfontosabb tudományos iskolái részéről kidolgozott különböző módszerű eljárásokat. Nem egyszer rámutattak már arra, hogy Veszeloovszkij a XIX. század mitológiai el-

\*E tanulmány megfogalmazása után megjelent Veszeloovszkij feldolgozott művének új, kommentárokkal ellátott válogatott kiadása Gorszkij bevezető tanulmányával és V. V. Mocsalov jegyzetével. (A. H. Veselovskij: *Историческая поэтика* Москва, «Высшая школа», 1989. 406. II. K.) Ezekben — hivatkozva Meletyinszkij tanulmányára is — számos itt felvetett probléma hivatkozásokkal ellátott bemutatása olvasható. Veszeloovszkij munkájából magyarul eddig csak részletek láttak napvilágot. (V. V.)

1. А. Н. ВЕСЕЛОВСКИЙ: *Историческая поэтика*. Л. 1940. 53 с.

2. В. М. ЖИРМУНСКИЙ: *Историческая поэтика*. А. Н. Веселовского. А. Н. Веселовский: *Историческая поэтика*. с. 9–10; И. К. Горский: *Александр Веселовский и современность*.

3. А. Н. ВЕСЕЛОВСКИЙ: *Историческая поэтика*. с. 493.

4. I. m. 54.

méletéből csak az olyan legalapvetőbb elveket tartotta meg, mint a népiség és az absztrakt historizmus — ugyanakkor már elvetette e népiség romantikusan misztifikált felfogását, valamint az új mitológusok „asztrális” mitológiáját; valamint, hogy a „migracionizmust” csupán a történetileg konkrét megnyilvánulási formaként értékelte (és mint a „saját” és „idegen” elválasztásának eszközét, mint a világirodalom kialakulás-folyamatának leírását becsülte); ugyanakkor fellépett Benfey követőinek szélsőségeivel szemben, elismerte annak a lehetőségét, hogy a legegyszerűbb költészeti formák és szűzség, különböző területeken születhetnek meg, azonos pszichikai és szociális fejlődés-törvények működésének következtében<sup>5</sup> Veszelovszkij — gazdagon kiaknázva a nyugati etnológiát és szociológiát — ugyanakkor kritikusan tartózkodott a biologizáló tendenciáktól, mintegy előlegezte az etnológia és irodalom összekapcsolását, amely számos XX. századi tudományos iskola jellemző vonása lett. Igaza van V. M. Zsirmunszkijnek abban, hogy Veszelovszkij történeti poétikája történeti-etnográfiai poétika.<sup>6</sup> Minthogy Veszelovszkij a történeti-irodalmi folyamatot csupán egyfajta differenciálódásként fogta fel, amelyet egy sor „csoportos kiválás”, valamint a személyiség emancipációja kísér, ezért történeti poétikája megmaradt lényegében genetikus poétikának. A „genetizmus” jellemzi egyébként Veszelovszkij más kutatásait is, mint például a reneszánsz irodalom kialakulására vonatkozókat is. Amikor azonban elérkezik a már egyértelműen költői személyiségekhez, ez a „genetizmus” biografizmussal egészül ki. Itt nem csupán „pozitivizmusának” korlátai nyilvánulnak meg, hanem az akkori irodalomelméletnek, mint sajátos szaktudománynak korabeli fejletlensége is.

Veszelovszkij módszere különösen eredményes a szóbeliség ősgenezisének területén. Éppen ebben a keretben is kell értékelnünk munkásságának elméleti eredményeit.

A „Történeti poétika” magva — az ősközösségi\* szinkrétizmus elmélete. Ahogy már maga is rámutatott, „A történeti-etnográfiai iskola lépésről-lépésre eljutott az ősi kóruszerű szinkrétizmushoz (...), amelyből kibontakoztak a költői műnemek”,<sup>7</sup> mindazonáltal ez nála itt csupán sejtés maradt.

Az ősközösségi szinkrétizmus eszméje, mint olyan ekkor mintegy a levegőben volt, ám csak Veszelovszkij kutatásaiban bontakozott ki következetes elméletté, amely elégséges megalapozást kapott az európai népek folklórjának a kultúráisan fejletlen népek költészetéről rendelkezésre álló etnográfiai adatokkal való összehasonlítása révén.

Veszelovszkij a művészetek (zene, tánc, költészet) és költői műnevek (epika, líra, dráma) ősközösségi szinkrétizmusából kiindulva e szinkrétizmus bölcsőjének a népszokásokat tekintette. Felfogása szerint kezdetben a szinkrétizmus leglényegesebb eleme a ritmus, a szöveget viszont gyakran az alkalomhoz illően improvizálják.

5. ld. В. М. ЖИРМУНСКИЙ: Историческая поэтика А. Н. Веселовского. с. 21–22.

6. I. m. 16.

\*Az eredetiben a „первобитный” jelző szerepel, ami ‘őseredeti’, ‘ősi’, sőt ‘ősközösségi’ értelemben volt használatos a szovjet folklorisztikában, és már Veszelovszkijnél is társadalmi korszakot jelzett. Ezért a következőkben az „ősközösségi” megjelölés erre vonatkozik. (Szerkesztői megjegyzés.)

7. А. Н. ВЕСЕЛОВСКИЙ: Историческая поэтика. с. 245.

„Az ilyen dalok nem hagyományozódnak”.<sup>8</sup> „Az alkalom hívta létre őket, aztán eltűnhetnek”.<sup>9</sup> „A lényeg nem a szavak jelentése, hanem ritmikai rendjük”.<sup>10</sup> „A tartalmas szöveg a történelem lassú menetében alakult ki”.<sup>11</sup> Véleménye szerint a dalnak a ritusból való kiválásával párhuzamosan zajlik a műnemek differenciálódása, ennek során elsőként bontakozik ki az epika, majd a líra és dráma. Az epikában az ősközösségi szinkrétizmus örökségének tekinti a korai formák líro-epikus jellegét. Veszelovszkij elmélete szerint a líro-epikus „kantilénákból” keletkezett a hősepika. A lírát viszont elsősorban a tavaszi szokásszerű játékokból, a kórus érzelmetli felkiáltásaiból vezeti le, amelyek a „kollektív emocionalitásnak”, és az úgynevezett „csoport-szubjektívizmusnak” a kifejeződései. A líra végleges kiválását a költői tudatnak az epikáénál magasabb fokú individualizálódásával hozza kapcsolatba. A dráma szerinte a népszokásokból válik ki, amelyek már fejlett vallásos kultusz jellegét öltötték. Veszelovszkij szerint a költői alkotás a maga genezisében a szó legszorosabb értelmében közösségi jellegű, azaz voltaképpen kóruszerű. A rituális-kóruszerű elvre, kivált az amőbaként változó előadásmódra vezeti vissza Veszelovszkij a népi-poétikai stílus néhány régi vonását, pl. az ismétlést és a soronkénti parallelizmust. A ritmikus parallelizmus vezérli a pszichológiai parallelizmust is, amely az animizmusból származik.

Veszelovszkij rámutat a dal — elbeszélés (сказ) — cselekvés (действие) — tánc fogalmak, valamint a dal — ráolvasás — jóslás — rituscselekmény fogalmak szemantikájának és etimológiájának közeli rokonságára. A művészetbe való átmenet Veszelovszkij szerint fokozatosan történt — tisztán esztétikai síkon ez a „pszicho-fizikai katarzis” átalakulása, a drámába való átmenet pedig a „vallási katarzis” átalakulása. A költészet, valamint a nyelv is, „a tömegek öntudatlan együttműködésében” alakul ki<sup>12</sup> a szokások kóruszerű előadásával kezdődően.

Alapvonalaiban ilyen az ősközösségi szinkrétizmus elmélete, amelynek rendeltetése a poétikai formák genezisének megvilágítása. E formák differenciálódásának keretei közt, és a kórus szövivőjétől a költőig tartó fejlődés keretei közt Veszelovszkij megkülönbözteti a költők típusait (a finn laulaja, az óizlandi thulr és szkald, a kelta fili és bárd, az óangol scop, a görög aedosz és rhapszodosz, a francia jongleur típusú vándor-dalososok, a német Spielmannok és az orosz szkomorohok).

A költői stílus sajátosságai, mint már említettük, ugyancsak összefüggésbe hozhatók az ősközösségi szinkrétizmussal, valamint az animisztikus világfelfogással. A költői nyelvet Veszelovszkij — e nyelv természetének megfelelően — a mítoszhoz közelelti, ám csak mint azzal analóg jelenséget fogja fel, amely független magától a mítosz tartalmától. Elismeri, hogy „a mi költői nyelvünk némiképp megváltozott szilánkja az ősi mítikus nyelvnek”,<sup>13</sup> ugyanakkor kifejti azt a véleményét, miszerint a szokásban „nincs mitológia”; a mitológia meghatározó szerepet csak a kultuszban játszik;

8. I. m. 203.

9. I. m. 204.

10. I. m. 206.

11. I. m. 201.

12. I. m.

13. I. m. 408. vö. 414.

innen van a jelentősége a dráma létrejöttében.<sup>14</sup> „A mítosz, a nyelv és a költészet kapcsolata nem annyira a hagyományos elbeszélés egységében, mint a pszichológiai eljárás (приём) egységében van”.<sup>15</sup> Az epika genezisében Veszeloovszkij nem tulajdonít jelentőséget a mítosznak, sőt még a meséket is régiebbnek véli a mítosznál. A szövegnek egyáltalán másodrendű szerepet tételez fel a költészetnek az ősközösségi szinkrétizmusból való kifejlődésében. Állást foglalt azzal a felfogással szemben is, amely szerint az epika az elbeszélésből és a mondákból keletkezne. Az epikus műnem szüzséinek tartalma Veszeloovszkij szerint véletlenszerűbb és későbbi elem, amely az archaikus szokásokat és intézményeket (exogámia, totemizmus, matriarchátus, patriarchátus, műrokonság stb.), valamint a történeti eseményeket tükrözi. Pontosabban az egyes események közvetlen visszhangja a kis terjedelmű „kantilena” lehetett, amely megelőzte a nagyepikát.

A hősepika szüzséi eredetének megvilágításakor Veszeloovszkij előtérbe helyezi a történeti eseményt (kivéve azon népek eposzait mint például a finnekét, amelyeket érintetlenül hagytak törzsek közti összecsapások),<sup>16</sup> csaknem ugyanúgy, amint ezt a történeti iskola (Vszevolod Miller és mások) tette a bilinák vizsgálatakor; a mese genezisében pedig elsősorban ősi szokások csökevényeit látja, az angol antropológiai iskola (Tylor, Lang, Hartland, Frazer) szellemében. Figyelemreméltó a „mindennapi élettel kapcsolatos szüzsék” közül a legkisebb (ostoba) fivér és a legkisebb (lompos) nővér stb. mesék kiemelése, amelyekben, mint Veszeloovszkij joggal leszögezi, „a kizsákmányolt népi idealizációja”<sup>17</sup> kapott hangot. Veszeloovszkij kétségtelenül megérezte az ilyen rejtetten társadalmi jellegű motívumok értelmezésének bonyolultságát, az archaikus szokásokra (pl. a minorátusra vagy a poligám társadalomban az ifjabb felelőség előtérbe helyezésére, ahogy Andrew Lang vélte) való visszavezethetlenséget. Veszeloovszkij a „szüzsék poétikájában” élesen megkülönbözteti a motívumot és a szüzsét. A motívum, „mint a legegyszerűbb elbeszélésegység, képszerű választ ad az ősközösségi értelem különféle kérdéseire, vagy a köznapi megfigyelésekre.”<sup>18</sup> és magától is kialakulhat, ami jól megragadható az „antropológiai” iskola módszereivel. A motívumok egyezéseit a „pszichikai folyamatok” azonossága indokolja. A szüzsé „a motívumok sorozata”.<sup>19</sup> A „szüzsék bonyolult sémák, amelyek ábrázoló rendszerében az emberi élet és lélek ismert tényei vannak általánosítva, a mindennapi valóság változó formái szerint.”<sup>20</sup> A szüzsék hasonlóságát Veszeloovszkij hajlamos történeti migrációval értelmezni. Különösen érdekli őt az állandó szüzsé-sémák (földrajzi és történeti tekintetben való) keletkezése és elterjedése, amelyekkel teli van az elbeszélő hagyomány.

14. I. m. 434.

15. I. m. 133.

16. I. m. 267.

17. I. m. 586, 587.

18. I. m. 500.

19. I. m.

20. I. m. 495.

Veszeloovszkij *Történeti poétikája* még abban a töredékes állapotban is, amelyben elkészült, olyan hatalmas adatgyűjtemény, amely nélkülözhetetlen egy „teljes” analízis, egy jól kimunkált elméleti konstrukció számára, egyszersmind további kutatások programja is.

## II.

Veszeloovszkij hatása, közelebbről történeti–genetikai poétikájának befolyása az orosz, majd szovjet irodalomtudományra rendkívül jelentős volt. V. M. Zsirmunszkij a *történeti poétikára* építve vetette meg alapjait századunk huszas és harmincas éveiben az irodalom történeti–tipológiai kutatásának,<sup>21</sup> majd ugyaninnen indult ki a negyvenes–hatvanas években a török népek epikájáról szóló ragyogó műveinek megírásakor, amelyekben jelentős teret kapott az ő történeti morfológiájának kérdésköre. Veszeloovszkij *Történeti poétikájának* szellemében dolgoztak a huszas–negyvenes években olyan ismert kutatók, mint Veszeloovszkij legközvetlenebb tanítványa, a romanista V. F. Sismarjov, a klasszika-filológus I. I. Tolsztoj és I. M. Tronszkij. Evvel párhuzamosan zajlik a *Történeti poétika* érvrendszerének kritikai felülvizsgálata V. Ja. Propp és O. M. Frejdenberg könyveiben. Az utóbbinak *A szűzsé és a műfaj poétikája* c. könyve Veszeloovszkij módszerének igen figyelemreméltó mérlegelésével kezdődik, és e módszert a szerzőnő kritikai megvitatás után kívánja kiaknázni.<sup>22</sup> A *Történeti poétikától* való burkolt eltávolodás érződik M. M. Bahtyin ismert munkájában is a karneváli jelenségről.<sup>23</sup> A történeti–genetikai poétika problematikájának további kidolgozása történt meg az ötvenes–hetvenes években — különböző álláspontokból kiindulva — D. Sz. Lihacsov, B. N. Putyilov, M. I. Sztyebelin–Kamenszkij, A. N. Robinszon, A. Ja. Gurevics, P. A. Grincer, B. L. Riftyin, V. V. Ivanov és N. N. Toporov, Sz. Ju. Nyekljudov műveiben. A jelen tanulmány szerzője is valamennyi könyvét a Veszeloovszkij föltárta történeti–poétikai megközelítésnek szentelte. Mégis, mindezek ellenére, az irodalomtudományi kutatások fő frontvonalá, még a Szovjetunióban is, eltért azoknak a problémáknak a kidolgozásától, amelyeket Veszeloovszkij vetett föl. Már a huszas években, mind a „szociologizmus”, mind a „formalizmus” messzire elkerülte az irodalomtudományban a történeti–genetikai feladatok megoldását.

Nyugaton, ahol Veszeloovszkij *Történeti poétikája* tulajdonképpen alig-alig vált ismertté — a XIX. századi evolucionizmustól való elfordulás pedig igen erőteljes volt —, a poétikai–genetikai kérdéskör elméleti szinten úgyszólván kizárólag csak az angol tudományosságban került kimunkálásra. Ilyenek az irodalom rituális eredetére vonatkozó művek a „cambridge-i iskola” keretében J. Harrison, Cook, Murray és mások írásai, továbbá Veszeloovszkij kortársa, W. P. Ker könyvei, valamint a Chadwick

21. Erről részletesen ld. Б. Н. Путилов: Методология сравительно-исторического изучения фольклора. Л. 1974.

22. О. М. ФРЕЙДЕНБЕРГ: Поэтика сюжета и жанра. Период античной литературы. Л. 1936 1–2. с. 14–21. с.

23. М. М. БАХТИН: Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М. 1965.

házaspár, Bowra, Hatto és munkatársaik művei.<sup>24</sup> Magától értetődik, hogy azok a kutatások is, amelyek csak érintették a történeti poétika problematikáját (sőt azok is, amelyek a diakrónia háttérbe szorításával tudatosan a „szinkroniára” irányultak), igazán jelentősek a Veszelovszkij részéről kijelölt feladatok megoldása szempontjából.

Tekintettel arra, hogy a történeti poétika problémáinak kidolgozása napjaink tudománya számára aktuális feladat, mindenekelőtt elengedhetetlen, hogy Veszelovszkij történeti-genetikai kutatásainak elméleti és gyakorlati eredményeihez forduljunk, azért, hogy elvégezzük azokat a szükséges javításokat, amelyeket századunk tudományos fejlődése készlet megtennünk.

### III.

Általában és egészében az ősközösségi szinkrétizmus elmélete ma is helyesnek ismerhető el, noha kétségtelenül bizonyos módosításokra szorul. Amikor Veszelovszkij rámutat a népi szokások, mint a különböző művészet-fajok és nemek bölcsőjének jelentőségére, evvel a XX. századi művelődéstörténet egyik legnépszerűbb áramlatának, a ritualizmusnak előfutára. Gyakorlatilag ennek a „cambridge-i iskolája” — Veszelovszkijről mit se tudva — Frazerből indult ki. Ennek az iskolának képviselői az egész ősi kultúra fő gyökerét a rítusokban keresték. Jane Harrison és más cambridge-i kutatók nyomán valamennyi epikus folklór-formának — és így még a mesének, hősepikának is — rítus-eredetet tulajdonítottak.<sup>25</sup>

A ritualistákkal szemben azonban Veszelovszkij arra törekszik, hogy világosan megkülönböztesse a népszokásokat és a vallási kultuszt (amelynek már fejlett mitológiai tartalma van), és a kultusból csupán a drámát vezeti le. A ritualisták ezzel szemben úgyszólván minden rítust Veszelovszkij „kultusz”-felfogásának szellemében értelmeznek és ebből vezetik le a művészet összes fajtáját, valamennyi műfajt és az ősi „bölcsességet” a mitológiától a filozófiáig. Így az orosz tudós elkerüli azokat a mindent ugyanarra visszavezető egyoldalú túlzásokat, amelyek számos ritualistára jellemzők.

Másfelől viszont, ha összevetjük Veszelovszkij ősközösségi szinkrétizmus-elméletét a ritualizmussal, észrevehetjük bennük a közöset is, pl. a művészet tartalmi oldalának a szokásoktól való függőség tételezését. A ritualistáknál e függőség abban jut ki-

24. KER, W. P.: *Epic and Romance*. L., 1937.; CHADWIK, K. M. and CHADWIK, M. K.: *The Growth of the Literature*. L. 1932–1940. Vol I. — III; BOWRA, C. M.: *Heroic Poetry*. L., 1952.; BOWRA, C. M.: *Primitive Song*. L., 1962.; HATTO, A. I.: *Eos*. L., etc. 1965.; *Traditions of Heroic and Epic poetry* / Ed. by A. T. Hatto. L., 1970.

25. SAINTYVES, P.: *Les contes de Perrault et les récits parallèles*. P., 1923; MIREAUX E.: *Les poèmes homériques et l'histoire grecque*. P., 1948; AUTRAN, CH: *Homère et les origines sacerdotales de l'épopée grecque*. P., 1943 Vol. I, II.; AUTRAN, CH: *L'épopée indoue*. P., 1946.; LEVY, G. H.: *The Sword from the Rock: An Investigation into Origin of epic Literature*. L., N. Y., 1953.; CARPENTER, R.: *Folk-tale, Fiction and Saga in the Homeric Epics*. Berkeley, Los Angeles, 1946.; VRIES, J.: *Das Märchen besonders in seinem Verhältnis zu Heldensage und Mythos*. Helsinki, 1954.; RAGLAN, F. R.: *The Hero: A Study in Tradition, Myth and Drama*. L., 1936.; vö. В. Я. Пропп: *Исторические корни волшебной сказки*. Л., 1946.

fejezésre, hogy a mitikus, sőt epikus szűzsét teljes egészében a rítusra vezetik vissza, mint amelyik annak a szerkezetét tükrözi. Ugyanakkor a mítosz vagy rítus időbeli elsőségének a kérdése nem válaszolható meg általában: vannak olyan mítoszok, amelyeknek van rítus-megfelelője, és vannak olyanok, amelyeknek nincs. A mítosz és a rítust bizonyos mértékig vázlatosan úgy értelmezhetjük, mint egyazon jelenség szóbeli és cselekvésszerű megnyilvánulásait. Ami Veszelovszkijről illeti, nála a művészet tartalmi részének a rítustól való függősége másképp jut kifejezésre: az irodalom a szokásból való kifejlődésekor — éppen ellenkezőleg — teljesen eltér a mítosztól, amely a vallási ideológia kései hozadéka. A szokás mintegy tiszta formákat teremt, amelyekbe nem egyhamar, és valahonnan kívülről nyomul be a szűzsé, mint a „tartalom” nyíltan kifejezett hordozója. A szűzsé nem a mítoszból, hanem a köznapi életből és történelemből eredő véletlen benyomásokra megy vissza, amelyek később mitológiává egészülnek ki. Első pillantásra Veszelovszkij elmélete a „materialistább”; ő a művészetet (a dráma kivételével) nem a vallási kultusból, hanem a népi „játékokból” eredezteti. Azonban így a népi játékok ideológiai vonatkozásait homályban hagyja, ez pedig avval a veszéllyel jár, hogy pusztán biológiai jelenségeként értelmezzük ezeket (ahogy ezt Spencer részben el is követte). Nincs kizárva, hogy Veszelovszkij Frazer hatása alá került egy, a vallás előtti mágikus fejlődési fok meglétét illetően. A lényeges az, hogy Veszelovszkij a játékformák ősközösségi szinkrétizmus teóriájának megalkotásakor lebecsülte az ősközösségi ideológiai szinkrétizmust, amely tagolatlan egységben tartalmazta mind a vallás, mind a művészet, mind a pozitív ismeretek csíráit. A kibontakozó művészetnek pedig nem a vallási ideológia, mint olyan, hanem éppenséggel e szinkrétikus egész az eszmei forrása. Az ősközösségi és a népi szellemi kultúra szinkrétizmusában a világ teljes értelmezésének uralkodó módja a mítosz. Mint már említettük: mítosz és rítus egyazon kultúráis jelenség egymástól elválaszthatatlan oldalai. A mítoszt és a rítust nem annyira a közös eredet, mint inkább az azonos szemantika egyesíti.

Stanner az észak- ausztráliai törzsek mítoszairól és rítusairól szóló nagyszerű könyvében<sup>26</sup> kimutatja, hogy a murinbata törzs mítoszai és rítusai ugyanazon szimbolikus nyelvezettel rendelkeznek, függetlenül attól, hogy vannak-e a mítoszoknak rítus-megfelelései, avagy a rítusoknak mitológiai megfelelései.

Az ausztráliai arandáknál a népi szokásokban a tánc, az éneklés és a mitológiai elbeszélés sajátosságaik szerint élesen elkülönülnek, minthogy a tánc az állatok mozgásának utánzása, akiknek az alakjában jelennek meg a totemősök. Az éneklés közvetlenül az ő dicsőítésükre szolgál, az elbeszélés pedig szakrális tájékoztatást ad az ősök vándorlásának útvonalairól. Ugyanakkor közös bennük a mitológiai tematika és a szemiotika. Mítosz és rítus szemantikai egysége a művészet korai formáinak egyik legfontosabb oldala, akkor is, amikor a mítoszt a rítus alkalmával mondják el, és akkor is, amikor a mitológiai magyarázatok a szokások rendszerétől függetlenül jelennek meg (az ausztrál anyag mindkét esetre nyújt példákat). Az említett elvek értelmében a szokásban a mítosztól és mitológikus szövegtől való teljes elvo-

26. STANNER, W. E. H.: *Aboriginal Religion*. Sidney, 1966.

natkoztatás lehetetlen, hogy ne vezessen formalisztikus egyoldalúsághoz a költészet eredetének leírásakor.

A paradoxon abban áll, hogy ha a népi szokásokat az irodalom forrásának tekintjük, a kutató mintegy túllép a tiszta poétikain és esztétikain; az irodalom születését abból valónak tekinti, ami még nem irodalom; ugyanakkor az ilyen szemlélet formális és egyoldalú azért, mivel nincs tekintettel a szokásformák és mitikus elbeszélések ideológiai és szemantikai egységére, szinkrétizmusára; valamint mivel figyelmen kívül maradnak azon közös szimbolikus paradigmák, amelyek teljességgel elválaszthatatlanok a mitológiai képzetektől.

Mint már rámutattunk, a mítoszt még azokban az esetekben is tekintetbe kell venni a költészet eredetének megvilágításakor, amikor látszólag nem történik rá hivatkozás.

Megjegyezhetjük, ebben a tekintetben termékenyebbnek tűnik A. A. Potyebnya megoldása, aki föltárja a mitológiai szemantika jelentőségét a költői kép fejlődése szempontjából. A történeti poétika szemantikai megközelítése a huszas-harmincas években O. M. Frejdenberg és részben M. M. Bahtyin munkásságában folytatódott. Frejdenberg műveiben szembeállítja Veszelovszkij ösközösségi szinkrétizmus elméletét azzal az elgondolással, miszerint a gondolkodás legősibb stádiumaiban a szemantikai azonosság dominált (a hangsúly itt is a szemantikai és nem a genetikai egységen van, akárcsak a mai etnológus Stanner munkáiban). Frejdenberg, akárcsak Veszelovszkij, óriási jelentőséget tulajdonítva a ritmus-elvnek, elmélyülten elemzi a ritmus szemantizációját. „Kép és fogalom”<sup>27</sup> c. tanulmányában — amelynek alcíme „Történeti-poétikai kísérlet” — bemutatja, miként születik meg az antik irodalom a mítoszokból és szokásokból, a beszéd-fordulatokból és szemantizált tárgyakból, amelyek mögött nincs voltaképpen irodalmi tradíció. Rendkívül fontos az, amit Frejdenberg a narráció mítoszi eredetéről ír: ez az olyan mítoszból keletkezik, amely már elvesztette hitelét és olyan fantázia-terméknek tekintik, amely a valóságot ábrázolja. Véleménye szerint a narráció tárgya kezdetben az elbeszélés szubjektuma volt, aki egyenes beszédben közölte saját tetteit, szenvedéseit, amint ez a drámában történik, majd ezután a szubjektum és objektum szétválásával kifejlődött a függő beszéd és a hasonlat, mint a kéttagú szubjektum-objektum fantázia átalakulásának két formája.

#### IV.

Veszelovszkij helyesen hangsúlyozta az ösközösségi szokásokban és ösközösségi költészetben a ritmikai-melodikus elv uralkodó voltát, ugyanakkor túlbecsülte a szöveg összetevőinek véletlenszerűségét, semlegességét. A régebbi etnográfiai szakirodalomban, különösen a sokféle „útleírásban” az ösköltészetet gyakran jellemzik, mint egy-egy alkalomra született szabad improvizációt, mint a benyomások és az érzelmek közvetlen és kendőzetlen kifejezését. Ám — mint a máig felhalmozott óriási tényanyag, valamint az erre vonatkozó legmeggyőzőbb magyarázatok tanúsítják

27. О. М. ФРЕЙДЕНБЕРГ: Миф и литература древности. М., 1978. с. 173–490.



— az ősközösségi dal formája is, tartalma is szigorúan megszabott. A dalok az esetek többségében nem elemi önkifejezések, akár csak egy „kollektív szubjektivizmusa” sem (amint Veszelovszkij gondolta), hanem céltudatos tevékenység, amely a szó erejébe vetett hiten alapszik. A dalokat rendszerint férfi-társaságok, rituális közösségek vagy egyes emberek kollektív tulajdonának tekintik. Nem véletlen, hogy a dalok forrásának gyakran a szellemek sugallatát vélik. Az ősi dal-éneklésnek Veszelovszkij számára is jól ismert mágikus vonatkozása a költészet és a szokás kapcsolatáról tanuskodott, ám ezen túl a szokás szövegösszetevőjének fontosságáról is, még ha a ritmikai-melodikus tényezőnek alávetetten is. Ha a dal csupán egyetlen szóból áll is — ilyen esetben rendszerint a totemállat nevéből —, ennek az egy szónak is merőben mágikus jelentése van. Ugyanez mondható el az érthetetlen, vagy alig érthető, az archaikus vagy szomszéd nyelvekből kölcsönzött stb. szavakról is. Érthetetlen voltuk még csak nyomatékosítja szakrális-mágikus jelentésüket.

Figyelemreméltó, hogy az ősközösségi dalban maga a ritmus nem hangok ismétlésére irányul, hanem a gondolati egységekre, az ismétlés elvét a szó erejének összpontosításába vetett hit erősíti. Az ismétlés és a változatképzés összekapcsolása vezet a szemantikai-szintaktikai ismétléshez.

Visszaidézhetjük, hogy Veszelovszkij a párhuzamosságban elsősorban az amöbászerű előadásmód tükröződését látta. Ugyanakkor az ismétlések jellemzők a kórus által előadott ősköltészeti dalokra is. Az indiánok szokásdalaiban a rítus-modellek gyakran megkövetelik, hogy egyes kifejezéseket az égtájak felé fordulva ismételjének meg és ennek folyamán változik a színek, állatok, növények stb. megnevezésének szimbolikus jelentése. A szerkezet minden egyes alkalommal megismétlődik. A pszichológiai ismétlés\* is kétségtelenül nemcsak a mitológiai gondolkodás törvényei szerint alakult ki, hanem jelentős mértékben a már létező mitológiai képzetekre épült rá, amelyek — meglehet — már rögzödtek a hagyományos elbeszélésekben.\*\* Bizonyos metaforák, genezisüket tekintve, a halál és betegségek említésének tabujával kapcsolatosak.

Mindezek a sajátságok, mind a gyakran elméletiek, mind a gyakorlatibb jellegűek is, azt sugallják, hogy ki kell javítanunk az ősköltészet Veszelovszkij rajzolta képét. Ám semmiképpen sem kell megsemmisítenünk ezt, hiszen alapvető felismeréseiben (az ősköltészet kapcsolata a szokással, a ritmikai-melodikus és koreografikus elv uralma, a líro-epikai jelleg stb.) véleménye helytálló.

\*azaz a „természeti kezdőkép” (a fordító megjegyzése)

\*\*Veszelovszkij és Meletyinszkij a предание terminust szűkebb ('monda') és tágabb értelemben ('hagyományos elbeszélés') egyaránt használja, és ez a fordításban nem mindig volt egyszerűen és egyértelműen érzékelhető. (Szerkesztői megjegyzés.)

## V.

Veszelo vszkij helyesen írja le a dráma keletkezését a kultikus misztériumokból, és ebben az akkor széltében elfogadott álláspontot képviselte. Elmélete különösképpen termékeny a lírai költészet genezisének megvilágításában. Ő (és vele párhuzamosan Gaston Paris) meggyőzően mutatták ki a lovagi líra kapcsolatát a tavaszi szokások népdal-hagyományával.

Vitathatóbbak elképzelései a költészet epikus műnemének eredetét illetően. Az epika, eredetét tekintve összefügg, ám sokkal kevésbé szorosan, mint a líra és dráma, a szokásokhoz kapcsolódó szinkrétizmussal. Lehetetlen el nem ismernünk, hogy a ősközösségi költészet, noha benne megtalálhatók a megragadó lirizmus példái, számos leíró elemet, szövegszerkezetet tartalmaz. Pl. sporadikusan leíró-elbeszélő mozzanat keletkezik a betegség-okok értelmezésekor (a varázsló ráolvasásokban), a harc istene tetteinek leírásában (a harci dalokban), a meghalt vezérek tetteinek előadásakor (temetési és tor-dalokban, dicsőítő énekekben), az első teremtetést elmondó mítikus képekben (rítusénekekben). Elképzelhetjük ezeknek az elemeknek fokozatos felhalmozódási folyamatát az epikus költészet kialakulásának útján. Veszelo vszkijnek alkalmasint igaza van, hogy a hősepika dal-formája az ősköltészeti dalra és a szokásszerű kórus-dalra megy vissza. Tekintetbe kell azonban vennünk azt is, hogy az elbeszélő folklórt a legrégebb időktől fogva előadják, mind a szokásban, mind pedig — ennél gyakrabban — a szokáson kívül; mind a szóbeli próza-hagyományban, mind kevert énekes, illetve verses-prózai formában; sőt a próza túlsúlya az elbeszélésben nagyobb, és nem kisebb, mint ahogy ez az ősköltészeti, szokásszerű szinkrétizmus elméletéből következne. A szokásokon kívüli elbeszélésnek e hagyománya végső soron a beszédnek kommunikatív, nem pedig expresszív szerepéből származik. Az ősközösségi folklórban uralkodik a kevert forma — a szóbeli próza verses betétekkel. A verses betétek gyakran egybeesnek a szereplő személyek beszédével, és meglehetősen nyilvánvalóan megőrzik kapcsolatukat az olyan rituális alakzatokkal, mint az ima, ráolvasás, harcbaszólítás, halottsirató, rituálisan rögzített párbeszédek stb. Ugyanakkor legfontosabb prózai részek nem mutatnak zenei és ritmikai kapcsolatok nyomára, köznapi nyelven elmondva jelennek meg, stilisztikailag kevésbé csiszoltak, mint a verses betétek (O. M. Frejdenberg a próza-vers váltakozásban az archaikus korra jellemző ábrázolásbeli megkettőzést lát). Evvel kell egybevetnünk a kevert, verses-prózai formák jelenlétét (itt versben a beszédek és az ünnepélyes epikus leírások fogalmazódnak meg), legkivált az archaikus hősi epikában, pl. a kaukázusi népek elbeszéléseiben, Szibéria török-mongol népeinek hőskölteményeiben, az ír epikában. A tiszta verses jelleg éppen a fejlődési fokozatban a hősepika klasszikus emlékeire jellemző. Ebből következik, hogy az epika fő forrása nem a voltaképpeni szokás, hanem a szokáson kívüli, legrégebb elbeszélő hagyomány, amely együtt él a szokással és kölcsönhatásban áll vele. Veszelo vszkijnek nem volt igaza, amikor tiltakozott az ellen, hogy a hagyományos elbeszélés megelőzi az epikát. Amennyiben pedig a dolog így áll, fölöttébb vitatható az a feltevés is, hogy a líro-epikai kantiléna elengedhetetlen állomás lenne az epika fejlődési útján.

Az archaikus elbeszélések mind prózai, mind kevert alakjukban mindenütt elsősorban mitológikus tartalmúak, és ebből következik a legősibb mesék, énekek stb. mitológikus jellege.

Az ausztráliai törzsek igen archaikus kultúrájában nincs semmiféle nem-mitológikus elbeszélés sem, és a rendkívül csekély számú ausztrál „mese” sem más, mint kizárólag exoterikus, részben „titkosságuktól megfosztott” és deszakralizált mítosz. A némiképp magasabb fokra fejlődött melanézeknél a voltaképpeni mítoszok mellett vannak primitív „hiedelemmondák” is, ám itt paradox helyzet alakul ki, ugyanis ha ilyesféle hiedelemmonda mint egy reális eseményre való közvetlen reflexió keletkezett is, ez már a memorát fokán is ilyen mitológiai képzetekkel van átítatva, és azok szervezik.

Veszelovszkijnek azt a törekvését, hogy az epikát elválassa a mítosztól, akkor érthetjük meg, ha tekintetbe vesszük, hogy az ő korában megszokott volt a mitológiának — a német mitológiai iskolából eredő — olyan felfogása, miszerint ez feltétlenül csak „égi”, „olimpосzi” típusú, szoláris-meteorológiai mitológia lehet. Ugyanakkor az archaikus elbeszélésekben merőben másféle mitológiát találunk: mindenekelőtt az első ősokról — kultúrhéroszokról — demiurgoszokról — szóló elbeszéléseket, akik tevékenysége következtében szerezték meg a tüzet, az ivóvizet, az alapvető élelmiszereket és termelési eszközöket; és ily módon alakultak ki a szokások és a társadalmi intézmények. Így tisztították meg a Földet a chthonikus szörnyektől és így megnyitották az utat a káosz kozmoszá alakítása előtt. Evvel kapcsolatban döntő fontosságú, hogy a legarchaikusabb epikus hősi énekek és elbeszélések hőseiben is jelen vannak az első ősi, vagy kultúrhérosz vonásainak maradványai. Például a jakut Er-Szogotoh neve 'egyedül lévő'-t jelent, és valószínűleg ez az első ősrre vonatkozó, rejtett, eredeti elképzelésre utal. Mind nevükben, mind a leírásokban „egyedül lévő”, tehát első ősök, számos török-mongol hősköltemény sok hőse. Magányos, árva Sigurd is a skandináv epikában. Első ősokeket, nemzetségősöket — gyakran ikreket — találunk a burját uligerekben is, továbbá az osztét epikában, valamint az örmény epika legrégebbi részeiben. Er-Szogotoh, legkivált pedig Vajnmöjnen és Ilmarinen — a Kalevala hősei — a kultúrhéroszok sok tették viszik végbe.

Mindezekben az archaikus elbeszélésekben megtalálhatók azon időszemlélet maradványai, amelyet az österemtés „korai” idejének mondhatunk, akárcsak az ősközzségi mítoszokban. Annak a küzdelemnek, amelyet ezek az archaikus hősök vívnak, olyan jellege van, mintha a kozmosz „valódi embereinek” harca lenne ez a káosz chthonikus erőivel szemben. Az archaikus epikának ez az egész — Veszelovszkij részéről szinte észre sem vett — rétege<sup>28</sup> semmiképp sem tulajdonítható olyan törzseknek, amelyek nem ismertek hadi összeütközéseket, amiként Veszelovszkij pontatlanul a *Kalevala* hordozóit jellemezte. A lényeg itt más: azok a népcsoportok, amelyek az államiságnak még legkezdetibb formáit sem ismerik, epikus alkotásaikban nem a történeti hagyomány nyelvén, hanem a mítosz nyelvén beszélnek, folytatva ezáltal az osztály előtti társadalom legarchaikusabb elbeszélő hagyományát.

28. Leírását részletesen ld. E. M. МЕЛЕТИНСКИЙ: Происхождение героического эпоса. М. 1963.; уő: «Эдда» и ранние формы эпоса. М. 1968.; уő: Поэтика мифа. М. 1976.

Jellemző, hogy például az észak-eurázsiai népeknél az epikus költemények vagy énekelt hősmesék nem rendelkeznek a történeti monda művészi szerepével: és hogy e két műfaj egymás mellett, keveredés nélkül él. Ugyanakkor az a benyomásunk támad, hogy a fejlett, klasszikus eposzeiák is, amelyek az államiság hajnalán keletkeznek, és már e történeti hagyományok nyelvén szólnak, ugyanakkor kisebb–nagyobb mértékben megőrzik a korábbi, archaikus fokozat maradványait, következésképp abból fejlődtek ki. Az archaikus réteg igen könnyen felismerhető például az indiai *Rámajánában*, amelyben Rámát a démonokat legyőző kultúrhérosz vonásai jellemzik, és szembetűnően egyezik a dravida mítoszok megfelelő szereplőivel, pl. Barndával. Nem kevés az archaikus vonás a *Geszeriádban*, *Alpamisben*, *Manaszban*, a *Szaszunc*i Dávidról szóló örmény eposzban, Volh-Volga orosz bilinájában, a *Beowulfban*, az *Odüsszeiában*. George Dumézil, G. R. Levy, P. A. Grincer<sup>29</sup> és mások munkáiban meggyőzően feltárulnak az *Íliász*, *Mahábhárata* mitológiai aléptímei, pontosabban pl. a naptári ünnepek kultuszaival kapcsolatos mítoszok visszatükröződése. A heroikus, „történeti” tetteket merőben a mitológiai modelleknek megfelelően írják le; az istenek pantheonja és a hősök hierarchiája között rendszeres kapcsolatok maradnak meg.

A klasszikus hősi eposzeiák, amelyeket Veszelovszkij joggal kapcsolt össze „a politikailag konszolidált népcsoportok tudatával”,<sup>30</sup> nyilvánvalóan az archaikus mitológikus epika és a történeti hagyományok találkozásában alakulnak ki: a történeti hagyományokat olyan poétikai modellek segítségével értelmezik, amelyeket a régi epikus hagyományban alakítottak ki. Hangsúlyoznunk kell, hogy a voltaképpeni történeti szűzség is a hagyományból alakultak ki, nem pedig valós események közvetlen visszhangjai; a dicsőítő ének, ha lehet is forrása a formálódó epikának, csupán kiegészítő, periférikus jelleggel az.

Az elmondottak fényében szertefoszlik a Veszelovszkij kidolgozta líro–epikus kantiléna képe, amely épp lírai hangulatánál fogva képes élénken reagálni a történeti eseményekre, olyaténképpen, hogy később elveszítse lírai elemét. Veszelovszkij két, általa ismert olyan példát, két fennmaradt líro–epikus kantiléna idéz, amelyek a vonatkozó eseményeket követően keletkeztek:<sup>31</sup> a *Faron-éneket* és az ófelnémet *Ludwigsliedet*. Az úgynevezett *Szent Faron cantilénája* egy daltöredék latin parafrázisa, amelyben a II. Clotaire frank király által halálra ítélt szász követek Szent Faron (VII. század) közbenjárására megmenekültek. Ez azonban nem annyira hősdal, mint egy szent élettörténetének egyik epizódja.

Ami azonban még fontosabb, az énekről kiderült, hogy ez Hildegarius püspök hamisítványa. E püspök volt a szerzője Szent Faron élettörténetének. F. R. Becker bizonyította a hamisítást, amint ezt kommentárjaiban V. M. Zsirmunszkij idézi.<sup>32</sup> A III. Ludwig nyugati frank királynak a normannok feletti győzelméről (IX. század) szóló ónémet dal valószínűleg egy egyházi személy alkotása, és formája nyilvánvaló-

29. DUMÉZIL, G.: *Mythe of Epopée*. P., 1968–1973. Vol. I–III.; LEVY, G. H. I. m. ; II. A. ГРИНЦЕР: Древнеиндийский эпос. М. 1974.

30. VESZELOVSKIJ, A. N. I. m. 263.

31. I. m. 399.

32. U. o. 622–623.

an nem közvetlen öröksége a kóruszerű szinkrétizmusnak. Ezek a példák rendkívül tanulságosak. Líro-epikai jellege van a történeti balladáknak és románcoknak, ezek azonban későbbi műfajok.

Eltekintve az ősközösségi szinkrétizmus és társai elméletétől, feltétlenül meg kell említenünk az ún. „történeti iskola” gyengéit is, hiszen e kérdésben Veszeloovszkij ennek álláspontját osztja. A „történeti iskola” Vsevolod Miller óta sem vesztett népszerűségéből. Hasonló szemlélettel íródtak az angol Chadwick házaspár grandiózus méretű áttekintő kötetei is, amelyek ugyancsak egyfajta „történeti poétika” eredményének tekinthetők. A szovjet kutatásban a történeti iskola felfogását védi B. A. Ribakov, akivel szemben legkövetkezetesebb kritikusként B. N. Putyilov lépett fel. A „történeti iskola” legfőbb hiányossága voltaképpen a valóság költői tükrözésének történeti jellegét figyelembe nem vevés, magának a művészi tükrözés folyamata bonyolultságának negligálása. E bonyolultság egyáltalán nem az egyes részletek feledésbe merülésére, vagy különböző történelmi szereplőinek összevonására stb. vezethető vissza, hanem — minden egyéb mellett — a különböző korok művészi nyelvének történeti sajátosságában keresendő.

## VI.

Az epika történeti poétikájának lényeges kérdése a folklór létformák átnövése írott formákba. A XIX. század végének és a XX. század elejének pozitívizmusa az olyan alkotásokban, mint a *Beowulf*, az *Edda*, a *Rámájána* stb. egyedi szerzők irodalmi alkotásait látta. Az epika folklorizmusa problémájának újszerű felvetése épp Veszeloovszkij érdeme, aki az ősközösségi szinkrétizmus teóriájából kiindulva, határozottan az epika folklór jellegű eredetének álláspontját foglalta el. Veszeloovszkijnak teljes mértékben mértékben igaza volt, amikor fölrótta a klasszika-filológusoknak és germanistáknak, hogy az irodalmi művek kritikájának módjait viszik át az epikára. Innen eredeztethető számos szovjet tudós (V. M. Zsirmunszkij, I. M. Tronszkij, I. I. Tolsztoj és sokan mások) felfogása, akik az antik vagy középkori epikában folklór-hagyományok tükröződését látják. Sajátos, hogy az epika nyugati ritualisztikus eredet-elmélete — amely pedig összecseng az ősközösségi szokásszerű szinkrétizmus elméletével — teljes mértékben elválasztja a ritualizmust a folklorizmustól. Ugyanakkor az epika folklór-alapjainak elismerése álláspontját fogadja el két másik nyugati iskola: Menéndez Pidal, aki a hangsúlyt a tradicionalizmusra helyezte, valamint Milman Parry és Albert Lord, akik a szóbeli előadás technikáját helyezték előtérbe, amely szerintük az epikus stílus sajátos formulaszerűségét teremti meg, a népi énekesek sajátos rögtönzési mechanizmusa segítségével.

Noha Parry és Lord nem támaszkodtak közvetlenül Veszeloovszkijra, gyakorlatilag mégis az általa már kidolgozott felfogást folytatták az epikának a folklórból való kifejeződésére vonatkozóan. Ugyanakkor Parry és Lord kutatásai arra késztetnek, hogy bizonyos kiigazításokat végezzünk Veszeloovszkij elméletét illetően, amennyiben az ismétlés poétikáját, amazok meggyőző módon a szóbeli rögtönzéssel, nem

pedig az „amőbaszerű előadásmóddal”, vagy a leírás archaikus eljárásaival (приём) kapcsolták össze.

Parry és Lord az olyan szóbeli „formulák”<sup>33</sup> pontos elemzését adták, amelyek ismétlődő témákat és motívumokat idéznek fel, miközben a formulák szigorúan függnek a versmértékben elfoglalt helyzetüktől; az elbeszélő a meghatározott szóbeli-metrikai mintákat követve megkönnyíti magának a szóbeli rögtönzést. Egyetlen tekintetben mégis Veszelovszkijjal szemben Parry és Lord visszafelé léptek. Mivel ők, noha a klasszikus hősepikai alításokat a formulaszerűséggel és a folklórral kapcsolták össze, ugyanakkor mégis egészben véve elutasították az irodalom folklór gyökereinek feltételezését.

Valójában számtalan formula van az irodalomban is, és ez végső soron az irodalom mélységes folklór forrásai mellett szól. Az eredetileg folklór alakban élt epikus alkotásokban azonban a formulák szigorúan függnek metrikai helyzetüktől.<sup>34</sup>

## VII.

Áttérünk a „szűzség poétikájának” kérdésére. A történeti poétikának ez a fejezete még az előzőeknél is nagyobb mértékben irányul a Veszelovszkij megfogalmazta feladatra, hogy tudniillik megvilágítsa „a hagyományos szerepét és határait”. Veszelovszkijt a hagyományos szűzség-sémák eredete, a tematikai és kompozíciós formulák kialakulása érdekelte, amelyekkel telítődött az irodalmi hagyományt, és amelyekből aztán századokon át merítettek az egyéni szerzők („a sematizmus és az ismétlődés jelenségei”, „a réGINEK új szerkezetekben való továbbélése”<sup>35</sup>). Veszelovszkij e tekintetben ismét csak megelőlegezte a XX. század egyik uralkodó kultúraelméleti és irodalomelméleti áramlatát (főként az „új kritikát”) — az irodalmi archetipusok kutatását, a reminiscenciák poétikáját stb. Sőt már a „tipikus sémák” katalógusáról is álmodozott, arról az elméleti fogalomról, amely előbb a „finn iskolát”, majd a XX. század strukturalizmusát is foglalkoztatta.

Amikor Veszelovszkij arról szól, hogy „a nép emlékezetébe mélyen beágyazódtak olyan képek, szűzség és típusok ... tudatunk valamely eldugott területén”<sup>36</sup> — azonnal eszünkbe jutnak a jungi archetipusok, amelyeket a kollektív tudattalan öriz. Veszelovszkij ezen felfogása a motívumok és szűzség geneziséről mindazonáltal merőben más, mint C. G. Jungé. Eltekintve Jung elméletétől — amelyet nehéz akár elutasítani, akár megerősíteni — megjegyezzük, hogy Veszelovszkij elképzeléseit illetően is komoly korrekciókat kell eszközölnünk. Mindenekelőtt kétségbe kell vonnunk, hogy az ilyen szűzséttípusokban olyan képek tükröződnének, amelyek „meghatározott személyek tevékenysége alapján keletkeztek”.<sup>37</sup> Ebben a véleményben ismét a

33. Ld. kivált LORD, A.: *Singer of Tales*. Cambridge (Mass.), 1964.

34. Ld. erről in: Памятники книжного эпоса М., 1978. — kivált П. А. ГРИНЦЕР: Стилистическое развертывание темы в санскритском эпосе (16–48. о.) tanulmányát.

35. VESZELOVSKIJ, A. N. I. m., 493–494.

36. U. o. 70.

37. U. o.

„történeti iskola” álláspontja érvényesült. Ennél sokkal megfontoltabb az, amit Veszelovszkij a szűzszerűség mindennapi életbeli alapjairól ír, noha itt is feltűnik egy felesleges leegyszerűsítés a poétikai áthatóság folyamatának felfogásában — a csökevények néprajzi elméletének hatására. Az efajta megközelítésmódról szellemesen jegyezte meg a maga idején V. B. Sklovszkij, hogy a szokások szemmel láthatólag azután tükröződnek, amikor már megszűntek létezni.<sup>38</sup>

Veszelovszkij például hajlamos volt az olyan szűzsékekben, mint az „Ámor és Psziché”, „Meluzina” az exogám házasságnak az endogámba, a totemisztikus, matriarchális családba való átmenetének tükröződését látni, noha e mesében, valamint az állatfeleségről vagy férjéről szóló szűzsék kiterjedt csoportjában (a nemzetközi mesekatalógusban AaTh 400 és 425 típusok) egyszerűen a totemisztikus házassági tabu tükröződik (a házaselek érintkezésének korlátozása nappal, a totemisztikus név kiejtésének tilalma stb.). Az exogámia vagy endogámia megszegése másféle szűzsékekben jelenik meg: az exogámia megszegése pl. a leány vagy nővér incestus jellegű üldözésében; az endogámia megszegése pedig az apának olyan távoli nemzetségbeli nővel történt házasságában, amely nemzetséggel nem volt szabályos nőcsere-viszony (hiszen ez a „mostoha”, minthogy az elhunyt anya nővére klasszifikatórikus rokonsági terminológiában maga is anyag volt). Ez a két megoldás alternatív bevezető epizódja a Hamupipőke-szűzsének. Magától értetődik, hogy az exogámiát tükrözik a hőmség, és az „elrendelt” mátkát távoli, nehéz küzdelmek során elnyerő hősről szóló epikus költemények. A csodálatos módon történő születés motívumának nincs feltétlenül kapcsolata a matriarchátussal, az efféle motívumokban inkább a totemisztikus alapok jelenvalók. Vitathatónak tűnik számomra az apa és fia küzdelme témájának a matriarchátussal történő összekapcsolása is.

Veszelovszkij számos szűzsé-genezis értelmezésének gyengeségét és pontatlanságát annak figyelembe nem vétele magyarázza meg, hogy a lét és a mese közt gyakran ott van a mítosz, és hogy a mesék eredetileg mítoszokból fejlődtek, részben azokból a mítoszokból, amelyek az avatások szokásaival vannak kapcsolatban, miként azt P. Saintyves, V. Ja. Propp, J. Campbell és mások kimutatták.

## VIII.

A mítosz mesévé történt átalakulása együtt járt a deritualizációval (azokban az esetekben, amikor a mítosz együtt járt a rítussal) és a deszakralizációval, a mítikus történések valóságos voltába vetett hit meggyengülésével, valamint a tudatos fantázia fejlődésével, az etnografikus konkrétság elvesztésével, a mítikus hősöknek közönséges emberekkel történt behelyettesítésével, a mítikus időnek a mesei-meghatározatlan időre váltásával, az etiologizmus \* meggyengülésével vagy elvesztésével, a figyelemnek a kozmoszról, a társadalmi jelenségekre (a szociumra) történt átirányításával. A deszakralizáció okozza az elbeszélés valódiságába vetett hit meggyengülését,

38. В. Б. Шкловский : О теории прозы. 1929. 34k.

\*etiologizmus: eredetmagyarázó jelleg (szerkesztői megjegyzés).

a fantázia viszonylagos szabadságához vezet (amit persze korlátoz a mitológia szemantikai öröksége). Fejlődésének csak későbbi szakaszában díszítik a mesét befejező formulák, amelyek közvetlenül fejezik ki éppen az elbeszélés valótlanságát (utalás a mesék „kitaláltságára”). A klasszikus európai varázsmesében a mesei fantasztikum elveszíti konkrét „etnografikusságát”, a törzsi hiedelmeket a feltételes költői mitológiával helyettesíti. A cselekmények idejének demitologizációja maga után vonja az eredetmagyarázó jelleg feladását is, minthogy ez az idők hajnalán történt teremtes cselekményeivel fonódott egybe. Az eredetmítoszokban népszerű zárórész díszítő jellegűvé alakul át, majd fokozatosan eltűnik és az állatokról szóló mesékben átadja helyét rövid „tanulásoknak” (az állatokról szóló mese félúton áll a totemisztikus mítoszok és a fabulák között), avagy a már említett kitaláltság-formuláknak a varázsmesében. Egyébiránt megjegyezhetjük, hogy bizonyos „közhelyek” a mesében ugyancsak sajátos mozzanatok, amelyek elkülönítik a mesét a mítosztól, és éppen az idő/hely meghatározatlanságára és a nem-hihetőségre vonatkoznak.

A demitologizáció, mint mondtuk, a kozmosztól a szociumba vezető átmenetben, a kozmikus méreteknél az individuuum sorsára szűkülésében sokrétűen jut kifejeződésre, és ezek keltik föl a mesehallgató érdeklődését. A mítikus kultúrhéroszok tettei — függetlenül attól, hogy nemes, prométheuszi pátoz hatja-e át, avagy a tricksterek komikus cselei jellemzik-e azokat — kollektív és kozmikus jellegűek, a világnak és a társadalomnak az őseredeti káoszából való elrendezéseként, keletkezését jelentik. A mesékben rendszerint nem a természet és kultúra elemeinek őseredeti „megszerzéséről” van szó, hanem bizonyos olyan javak szétosztásáról, amelyeket a hős a maga vagy családi-nemzetségi közössége számára szerez meg. Lehetnek ezek a csodálatos tárgyak, avagy a királylány a varázsmesében, vagy élelem az állatalakú tricksterekről szóló anekdotákban. A varázsmese hőse nem rendelkezvén a mítikus hősnek már természeténél fogva birtokában lévő mágikus erővel, ezeket az erőket túlnyomórészt szellemek különös adománya, sámán-beavatás, a korcsoportokba beavatás rítusainak révén nyeri el. Ezek az erők gyakran olyan csodálatos segítőkként lépnek föl (az állatszereplők ezekben az esetekben természetesen a totemizmusból, az ősök kultuszából vagy a sámán segítő-szellemiből eredeztethetők), amelyek a hős helyett cselekszenek (a varázsmese különféle szereplői közül a legfontosabb és legáltalánosabb éppen a csodálatos segítő). Evvel komoly strukturális korlátozások kapcsolatosak, amelyek szerepelnek a klasszikus varázsmesében, és megkülönböztetik azt az archaikus mítoszoktól, amelyek a meséhez való viszonyukban mint egyfajta metastruktúra lépnek fel. A klasszikus varázsmesében elengedhetetlenül szerepel legalább két próbatétel: az előzetes próba, amelynek során a hős elnyeri a csodás eszközt; és az alapvető próba, amelynek eredményeképpen, a csodás eszközt felhasználva, eléri alapvető mesei célját. A varázsmesében gyakran fordul elő egy harmadik próbatétel is, nevezetesen az a személyazonosságot szolgáló próbatétel, amely azt célozza, hogy kétségtől meg határozza az igazi hőst és a „csaló ellenfelet” (ez a „ki kicsoda?” mozzanat).

A varázsmese műfaja kibontakozásának mértékében az avatási szokások modellje fokozatosan átadja helyét a lakodalom modelljének, amely újabb és individualizáltabb rítus, mint az avatás, ám amellyel ugyanakkor egyfelől genetikusan függ össze.



A világ népeinek házassági szokásaiban és rítusaiban (amelyek végső fokon egy ősi rituális-mitológiai szemantikára mennek vissza) mesei szimbólumoknak és motívumoknak egész sorára találhatnak magyarázatot: pl. Hamupipőke cipője, az elfelejtett mátka részéről a gyűrű süteménybe sütése, a mátká állatbőrbe (disznóbőr), vagy egy vénasszony bőrébe bújása (ez utóbbi: japán mesében ismert), a becsmepészett „álmenyasszony”, a menyasszony, illetve vőlegény eltűnése, a vőlegény mint szolga házastársa szüleinél (a ledolgozással elnyert házasság szokásának tükröződése), az ifjú asszony nemzetségi neve megnevezésének tilalma, a nő helyett választ adó „bábúk” — és sok-sok további motívum.

A lakodalmi szimbólumok lényegében szorosan megfelelnek a varázsmese egyéb olyan elemeinek, amelyeket a messzire eljutott demitologizáció hozott létre. A családi-nemzetségi háttérnek a kozmikus helyébe lépő, visszafordíthatatlan előretörésével, sőt a nemzetségnek a család részéről történt háttérbe szorításával.

## IX.

Veszeloovszkij a pozitivista angol antropológiai iskola nyomán haladva, egyfelől lebecsüli a mítosz szerepét, mint közvetítőét az archaikus lét és a mese közt, egyzersmind mint az elbeszélés történetének kiindulópontját; másfelől nem képes értelmezni a mesei szűzsékben jelenlévő teljesen új és legfontosabb réteget. Ez a réteg („a mesei szűzsék a mindennapi léttel való függőségükben” magának Veszeloovszkijnek a meghatározása szerint) viszont éppen a mese demitologizálásának gyümölcse, és magának a nemzetségi szervezet felbomlásának folyamatát fejezi ki. A hős demitologizálása a mesében gyakran kiegészül a család, nemzetség, a település által társadalmilag kisemmizett, üldözött és megalázott szereplő hőssé történő előléptetésével. Az ő bizonyos jellemvonásai (pl. a „nemtudomka”, „ügyetlenke”, a passzív „ostoba”, a hamuban heverésző), a rituális-mitológikus szinten igen nagy jelentőséggel bírnak (a hamu a szent nemzetségi tűzhellyel való kapcsolatra mutat; az „ostoba” eredetét tekintve kapcsolatos a szent esztelenséggel, a „nemtudomka” és „ügyetlenke” annak a hősnek jellemzői, aki éppen átesett az avatáson stb.), ám tudatosan épp a szociális kisemmizettséget ábrázolják. Ilyen a sok-sok szegény árva a melanéziaiak folklórjában, a tibeti-burmai hegyi népeknél, a paleoázsiaiaknál, az amerikai indiánok stb. körében. Őket alázzák meg a nagybácsik feleségei (Melanézia), a törzsbeli társaik és szomszédai (Észak-Amerika), ám az ő segítségükre sietnek a szellemek. Ugyanílyenek az európai mesében a kemencéhez tartozók — a legfiatalabb fivérek vagy hamupipőkék —, az árvalányok (legkisebb nővérek), Közép- Ázsia és a Közel-Kelet meséiben az „ostoba kopasz” stb.

Veszeloovszkijt is érdekelték „a ‘kisemmizett’ idealizálásának méretei és népi jellege”.<sup>39</sup> „A szűzsék poétikája” töredékeiben azonban épp csak megemlítnének például Lang, Elton és mások nézetei a legifjabb feleség fiának preferálásáról, avagy a minorátus (a legfiatalabb joga a szülői ház öröklésére) kérdése, a „legkisebb fiú előnyéről

39. Ld. VESZELOVSKIJ, A. N. I. m., 587.

vallott képzetek szubsztrátuma” (uo.) stb. A példával kapcsolatban egészen nyilvánvaló a klasszikus angol etnológia survival-teóriájának egyoldalúsága, a szűzsék és motívumok genezisére vonatkozó alkalmazásukat illetően. Először is, a minorátus keretei közt a legkisebb fiú nem volt abban az értelemben jogi örökös, ahogyan ezt a polgári jogtudomány értelmezi, hanem a kollektív családi tulajdon őrzője volt, és mint ilyen lépett az apa helyére. Az idősebb fivérek ekkorra már elérték önállóságukat, megvolt a saját házuk, úgyhogy nem a legkisebb fiú privilégiumairól van szó, hanem csak az idősebbekkel történő egyenjogúsításáról. Másodszor, ha a mesében a legkisebb fiú idealizációja valamiképp kapcsolatban van is ezekkel az örökösödési viszonyokkal, akkor sem a minorátus csökevénye tükrözik itt, sokkal inkább a minorátus átváltása a patriarchális majorátusra, amelyet a családon belüli igazságosság feladásaként, mint a magántulajdon megalapozását, az erkölcsiség nemzeti normáinak megszegését fogtak fel. Ebben van az értelme azoknak a népszerű meséknek, amelyek az örökségnek a fivérek közti igazságtalan felosztásáról szólnak (a „Csiz-máskandúr” típus, a két fivérrel szóló számos kínai mese stb.).

A mese a patriarchális nagycsalád felbomlásának elítését ábrázolja (a mesében ennek a családtípusnak a kiscsalád felel meg, a szóban forgó felbomlás-folyamatnak pedig a családi perpatvarok ábrázolása), az idősebb fivérek mint annak a legkisebbnek, aki a családi-nemzeti hagyományok és érdekek őrzője, kizsákmányolóit rajzolja meg.

Egy másik párhuzamos, implicit jellegű társadalmi motívum, amely a nemzeti felbomlás-folyamatát tükrözi a családon belüli igazságtalanság ábrázolása: a jóságos, ám üldözött árvaleány, a Hamupipőke motívuma. A mostoha megjelenése az endogámia feladásával kapcsolatos, amikor a feleséget már az olyan nemzetségeken kívülről hozzák, amelyekkel egykor rendszeres házassági cserekapcsolatban állottak. A különböző nemzetségekhez tartozó mostohaanya és árvaleány viszonya (a hős-nőnek rendszerint elhunyt anyja vagy nagynénje, azaz nemzetségének felmenő ági rokonai stb. segítenek) a nemzetség felbomlásának és a kiscsalád által történt kiszorításának eredménye (éppen mint idegen törzsbeli, gyakran a mesei boszorkány jellegét ölti a mostoha). Innen ered az árvaleánynak, mint a szóbanforgó társadalmi folyamat áldozatának idealizációja. Az anyai nemzetség erőteljes csökevényeit megőrzött, kulturálisan elmaradt népeknél a nemzetség felbomlásának folyamatát és a kiscsalád által történő háttérbe szorítását, az árvának anyja, fivére feleségei részéről való igazságtalan üldözéseként ábrázolják (az anyai nagybácsi az anyai nemzetségben a legfőbb segítő). Az árvát az idealizáció folyamata során hősként ábrázolják. Mivel pedig a kisemmizett idealizációja a varázsmese esztétikájának egyik uralkodó tendenciájává vált, általában is népszerűsége tesznek szert a büntetlenül üldözöttekről szóló motívumok, ideértve a rituális eredetű motívumok egész sorát is (pl. a kicserélt feleség motívuma, amely a lakodalmi szokásokkal kapcsolatos; a fiúnak avatási próbatételekre az erdőbe való kiűzése stb.).

A családi-társadalmi motívumok a mesében egyáltalán újításokként értékelhetők, amelyek kiegészítik a régi, lényegükben mitológiai alapokat. Az archaikusabb, szemantikájuk szerint mitológikus motívumok gyakran alkotják a klasszikus európai varázsmesében a kompozíció középső részét, „magvát”, míg a családi (társadalmi)

újítások bizonyos keret-funkcióban lépnek fel. Például a „mostoha/árvaleány” közötti kiinduló konfliktus a továbbiakban a mese kompozíciójának magvaként fejlődik ki, ahol is az árvaleány próbatételen esik át az erdei démonnal; és mindez a mese záró részében oldódik meg – pontosabban „elrendeződik” – a boldog házasság révén, amelyben megváltozik azt árvaleány társadalmi helyzete. A mesei lakodalmom általában is, amikor a hős társadalmi helyzete megemelkedik, egyfajta „csodás” kimenekülés az egyén számára a családon belüli viszonyok alakjában előkerülő lemeztelenített társadalmi kollíziók szorításából.<sup>40</sup>

Veszeloovszkijnek a motívum és szűzsé viszonyáról alkotott nézetei a tudományos kutatás számára fontos útmutatást adtak, egészükben azonban elavultak. Mindezekelőtt a motívumok önmagukból való keletkezéséről és a szűzség vándorlásáról vallott oly megingathatatlan álláspontja tűnik nem meggyőzőnek.

Már V. Ja. Propp<sup>41</sup> – tisztelettel adózván a *Történeti poétika* szerzője által a motívum és szűzsé elválasztását javasoló elve előtt – egyúttal igyekezett kimutatni, hogy a motívumok, miként azt Veszeloovszkij értelmezte, gyakorlatilag oszthatók, nem egytagúak. Propp, mint ismeretes, a mesében invariáns gyanánt nem a motívumokat különíti el, hanem a cselekvő személyek funkcióit és ez a felfedezése vetette meg a strukturális folklorisztika alapjait.

Sajnálatos, hogy Propp után a strukturális poétika egy időre túlságosan is határozott módon szembehelyezkedett a történeti–genetikus poétikával (előnyben részesítve a szinkron kutatást a diakrónnal szemben), és az elméleti kérdéseket a történeti–genetikai szempontoktól elszakítva dolgozták ki. Ilyen tendencia feltűnik már Propp amerikai követőjénél, a folklorista Alan Dundesnél<sup>42</sup>, nem is szólva Greimasról és iskolájáról.<sup>43</sup> Ugyanakkor azonban már egy egyszerű összevetés A. Dundes eredményei (ezeket az észak-amerikai indiánok meseanyagából szűrte le) és V. Ja. Proppnak az orosz tündérmesére vonatkozó adatai között is igen sokat nyújt e műfaj történeti morfológiájának megteremtéséhez.

A strukturális–szemantikai kutatásokban, a narratív invariánsok Propp „funkciói” utáni keresésekor feltártak további analóg elbeszélő egységeket is (például Lévi-Strauss mítémái, Bremond archimotívumai, Kerbelit elemi struktúrái stb.), amelyek fel kellett hogy váltsák a motívumokat. Ami viszont a szűzsét illeti, Propp jelentős mértékben háttérbe szorította a konkrét szűzsét a varázsmese műfajára nézve adekvát metaszűzsé kedvéért, míg Lévi-Strauss inkább feloldotta a szűzsét a mitikus gondolkodás mechanizmusaiiban. Úgy tűnik, elengedhetetlen visszatérnünk a motívum/szűzsé kategóriáihoz, hogy megállapíthassuk igazi, mély struktúrájukat. A motívum struktúrája például hasonlítható lenne a mondat vagy ítélet struktúrájához, és egyfajta mikroszűzsének tekinthető, amely a cselekmény-predikátum körül szerveződik, és amelytől természetes argumentumokként meghatározott „szerepek” függenek (v.ö. Filmoré ismert nyelvészeti elméletével a szemantikai ragozásról).

40. A szociálisan kismizett motívumáról és a lakodalmom funkciójáról a mesében ld. részletesen: E. M. МЕЛЕТИНСКИЙ: Герой волшебной сказки. Происхождение образа. М. 1958.

41. В. Я. ПРОПП: Морфология сказки. 2-е изд. М. 1969. с. 17–18.

42. DUNDES, A.: The Morphology of North American Indian Folk-Tales. Helsinki, 1967.

43. GREIMAS, A. T.: Sémantique structurale. P. 1966.; uő: Du Sens. P. 1970.

## X.

Amint ismeretes, Veszelovszkij nyomon követhette az evolúciót az énekestől a költőig, az ősközösségi szinkrétizmus felbomlása és a személyiség közösségi emancipációja folyamán. Nagyszámú olyan maradványt mutatott föl, amelyek a népszokásokból, a szinkrétizmusból és a mágiából erednek. A mágikus funkció elvesztésének folyamata (nem is szólva az amőbaszerű előadás vitatható nyomairól és egyebekről) a költészet, avagy a művészi irodalom önálló szférává történt kibontakozásának lényeges mozzanata. Mindazonáltal ennek a szférának sajátságosága nem végérvényes, és az irodalomnak maga a tárgya történetileg folytonosan változik. Ezt egész sor tanulmányában kivált M. I. Sztjeblin-Kamenszkij hangsúlyozza állhatatosan.<sup>44</sup> A mágikus funkció és a kötelező elhíhetőség elvesztése lehetővé teszi bizonyos alkotások (például a mesék, később azután a regények) „nem-valóságos történetekként”, a művészi fantázia tiszta produktumaként való értelmezését, amit kezdetben ráadásul „hibának” tekintenek. A művészi funkció elválása a „történetitől” az irodalom fejlődésében egész korszakot követelt meg. A korai lírában (skáldok, az iszlám előtti arab, ókelta költészet) a művészi funkció a formára irányult, minthogy a tartalom hihető kellett hogy legyen.

Sztjeblin-Kamenszkij határozta meg az öntudatlan szerzőség (amely természetesen már nem rendelkezik közvetlen kapcsolattal az ősközösségi szinkrétizmussal, azaz a hipotétikus kórus által történő művészi előadással) és az általa szinkrétikus igazságnak mondott jelenség közötti kapcsolatot (itt igazságnak tekinti azt, ami mai nézőpontunkból már kitalálásnak hat).

## XI.

Nem meglepő, hogy Veszelovszkij, mindegyre visszatérően az ősközösségi szinkrétizmushoz, mint a fejlődés kiinduló pontjához, nem sok figyelmet szentelt a regény eredetkérdésének, amely már olyan fejlődésfokot képvisel, amikor a „szinkrétizmus” maradványai nyilvánvalóan elhanyagolhatóak voltak.

A regényről szólván, Veszelovszkij lényegében csupán a „kozmozopolizmus kiterjedt szférái közepette”<sup>45</sup> a magányosság és a személyiség magába zárkózására, valamint a görög regényben a hagyományos „mondai” elv hiányára hivatkozik.

Összevetvén a regényben az élethelyzet tárgyalásmódját a meséével, Veszelovszkij a görög regényben és Ámor és Psyché történetében az akadályozott házasságra utal. Veszelovszkij műveiben nagy figyelmet szentelt a középkori elbeszélések és regények szüzsé-vándorlásai kutatásának, nem törődött viszont e műfaj kialakulásának kérdéseivel. Ugyanakkor a regény eredete a történeti, sőt a „genetikus” poétika legfontosabb témája. A regény korai formái, az antik és középkori alkotások szerfelett heterogén forrásokból alakultak ki, mindazonáltal az epika és a történetírás, mint

44. М. И. СТЕВЛИН-КАМЕНСКИЙ: Историческая поэтика. Л., 1978.

45. VESZELOVSZKIJ, A. N. I. m. 66.

egymás ellentétei, állandó figyelembe vételével. A görög epikával és ennek olyan hőseivel, akiknek szabad önmegvalósítása szervesen egybeolvad a törzs, vagy a polisz kollektív sorsával, és akiknek a tevékenysége még akaratlanul is meghatározza a világ sorsát ellentétben áll a görög regény, amely merőben magánszemélyekről és a sors játékszereként alakuló individuális sorsukról szól. Ezek a szereplők, szembe kerülve a sorssal, csupán túlélnek az akadályok áradatát, sikerül megőrizniük életüket és egymáshoz való kölcsönös hűségüket.

A görög regény különféle forrásai közt ott találjuk az alexandriai költészetet, a tragédiát és középfajú komédiát, a történeti munkákat, útleírásokat stb. Az antik regény egyébként csupán egyik forrása volt a középkori regénynek. A középkori francia regények más forrásai a római mű-eposz, a kelta hősmese, keleti eredetű apokrifok és mesék, meg a voltaképpen hősepike, mint kiindulópont. A perzsa nyelvű regény forrásai a poétikailag feldolgozott krónikák, mint pl. a *Királyok könyve*, arab költőkről és szerelmi szenvedéseikről szóló mondák. A japán regényé a mesei elbeszélések, keretes lírai ciklusok, lírai naplók és támpontként a régi krónikák stb. A középkori tudat számára a regény vagy regényes epika élesen elkülönül a szigorú hitelességre tudatosan igényt tartó nemzeti hősepiától, évkönyvekbeli mondáktól és a középkori legendáktól, és nem is keveredik a regényt megelőző, vagy a regény körüli formákkal sem, amelyek megengedik bizonyos művészi fantázia érvényesülését és tartalmazznak mesei elbeszéléseket, vagy dicsőítő ének-, vagy didaktikus jellegű epiko-lírai költészetet, énekekről és költőkről szóló történeteket stb.

A középkori regény szűzsébeli és műfaji forrásainak minden sokfélesége ellenére is szembeszökő benne a mese és meseiség szerepe. Az epikus és mondai anyagot a regény jórészt mesei átdolgozásában, vagy mesei magyarázatban aknázza ki, és ez gyakran összekapcsolódik a féktelen kalandyszerűséggel (noha erre semmiképp se szűkíthető le).

A mese voltaképpen folklór jellegű megfelelője a középkori regénynek, és történetének egész folyamán kölcsönhatásban áll vele. A mese hatására a heroikus-regényes epika a „népkönyv” jellegét ölti (az arab szírat, az iráni-török dasztánok, a kínai népi-hősies elbeszélések, valamint hasonló formák az újindiai, indokínai és indonéz irodalmakban). Hangsúlyoznunk kell ugyanakkor, hogy a folklór jellegű hatás, amely elősegítette a regény előtti kalandos elbeszélő formák fejlődését, önmaga nem képes valódi regény megteremtésére (ellentétben az eposz műfajával, amely a folklór fókán jön létre). A mese részéről a személyes sors iránt megnyilvánuló érdeklődés ki kell hogy egészüljön a személyes élmények iránti érdeklődéssel, a lelki életnek, mint olyannak ábrázolási kísérleteivel. Nos, éppen ezt, a mesei elbeszélés és a voltaképpen regényszerű elbeszélés közötti hiányzó lépést teszik meg, ha nem is mindig nyilvánvaló módon, ám de mégis a líra (mint az alexandriai szerelmi líra, az arab uzrit-líra, perzsa szúfikus líra, a japán tanka, a trubadúrok, trouverek és Minnesängerek és mindezzel kapcsolatban az új, szúfikus, vagy udvari jellegű szerelem-felfogás) erőteljes hatása alatt.

Az így megrajzolt kétfokozatú diakrón folyamat (az epikus hagyományok mesei-kalandos átdolgozása, ezen kívül a lírai-pszichológiai elmélyülés) számos középkori regény kompozíciójának alapját adta (pl. Chrétien de Troyes vagy Nizámi

műveiben) két elbeszélő menet formájában: az első meneten a hős olyan kalandokon megy át, amelyek mesei célok eléréséhez vezetnek (pl. királylány vagy fele királyság elnyerése), míg a másodikban a benső kollízió tárul fel (végső soron az újonnan felfedezett „belső embernek” a társadalmi, epikus „személlyel” való konfliktusának tükrözése), és ez az a benső kollízió, amelyet ábrázolni és megoldani kell. A középkori regény, fejlődésének első szakaszában (pl. Bérout és Thomas *Trisztán és Izoldájában*, Gurgáni *Visz és Ramínjában*) a hős individuális, szenvedélyes vágyakozása valamely nélkülözhetetlen tárgy iránt, amely a hős személyisége megismételhetetlenségét és a sajátosságát tükrözi, és ez társadalmi zűrzavarhoz és a tragikus sorsfordulathoz vezet. A második fejlődési szakaszban (különösen Chrétiennél és Nizáminál) az elbeszélés második menetében a cselekmény harmonizálása következik be, annak alapján, hogy maga az individuális szenvedély válik a hősiesség (olykor még poétikusság) forrásává.

A középkori regény a maga képerre formálja, dolgozza át a különféle szűzsé-hagyományokat és rendkívüli világossággal demonstrálja a hagyomány szerepét a személyes alkotásban, ami annyira érdekelte Veszelovszkijt. A mesén keresztül a középkori regény magába fogadott számos mitológikus motívumot. Például a kelta hősmesén keresztül a kelta mitológia benyomult a francia udvari regénybe és színezte annak lovagi fantasztikumát. Nem kell azt hinnünk, hogy a lovagregény csupán erőlteti a demitologizációnak azt a folyamatát, amely magának a mesének mélyében kezdődött. A regény a mitológiai hagyománnyal szemben közismert ambivalenciájával tűnik ki. A középkori regény valóban visszalép egy bizonyos távolságra a „hivatalos”, vagy szakrális mitológiától, a vallástól és nemzeti-történetitől (amelyekhez a hősepika rendszerint ragaszkodik), bizonyos mértékben ezeket felcseréli a saját regényes „személyes” mitológiájával. Ez utóbbi, mint a regényes fantázia táptalaja, az adott szerző és eszközei számára a „profán” mitológiai anyag (az „idegen”, apokrif stb.) átdolgozása útján teremődik meg, amelyben ezek archetipikus megalapozottsága tárul fel. Ily módon archetipikusan aknázzák ki pl. az antik mitológiát a bizánci, a keltát meg a francia regényben. Az utóbbi esetben a mélystruktúra mitológemáinak archetipikus feltárásában segítségül szolgál néhány mitológiai tradíció keveredése és összefonódása: nem csupán a kelta, hanem az antik, gnosztikus, alkimista, a keresztény apokrifek és a keresztény ortodox hagyományok is. Pontosan ilyen szintézis útján teremődik meg pl. az egész Grál-mitológia.

A középkori regényből olyan mitológemák „választódnak ki”, mint a kultúra mágikus eszközeinek megszerzése a túlvilágról, asszonyok elrablása az exogámia miatt, szent házasság a Föld-istennővel, a jeles napok mítosza, szoros kapcsolatban az újévi ünnepciklussal, avatási mítoszok és rítusok, a kozmosz és káosz erőinek küzdelme, a pap-király, akitől a termékenység függ mitológemája vagy ritualémája. Mindezek mitológemák, és magától értetődik, hogy merően átalakultak a regényes „mitológia” által. Nyilvánvaló példája ennek a pap-király mitológemájának művészi átdolgozása a francia Grál-regényben, a ragyogó hercegről, Gendzsiről szóló japán regényben, vagy csökevényes formában a *Trisztán és Izoldában*.

Az öreg halász-király nemiségében bekövetkezett sérülése országának terméketlenségét vonja maga után; Mubad mágikus erőtlensége előmozdítja feleségének, Visznek

a hűtlenségét; az ifjú hős mindenütt elragadja az öreg rokon-király feleségét (Trisztán, Ramin, Gendzsi); az ifjú/öreg konfliktusa mindenütt kétértékűen kerül tárgyalásra. A régi archetipikus alapon (házasság a termékenység úrnőjével–istennőjével, a nemzetségösök elkövette incestus, szerelmi halál) és a vallási képrendszer (szúfikus, udvari jellegű) felhasználásával alakul ki a regényes mitológiai szerelem.

Éppen a középkori regény szolgáltatja az irodalomban a legszemléletesebb példákat az archetípusok tartósságára és változékonyságára vonatkozóan. A középkori udvari regénytől vezetnek a szálak a XVII–XVIII. századi európai pszichológiai regényhez (Japánban a XI. századi középkori, Gendzsiről szóló regény már tartalmazza az analitikus regény vonásait).<sup>46</sup> Cervantes hatalmas paródikus regénye, amelyben a hősies kihívásokkal szembesítve jelen van az élet prózája is és ezekkel szembesül a regény hőse — teljes joggal tekinthető a XVIII–XIX. századi regényben a „burzsoá epepeia” (Hegel terminusa) alapszituációja ősképeinek. A „burzsoá epepeiához” vezető másik út a novella-mesétől vezet, a pikareszk kalandregényen át (és ugyanígy van ez Keleten is).

*(Fordította: Istvánovits Márton és Voigt Vilmos)*

46. Részletesen ld.: E. M. МЕЛЕТНСКИЙ: Средневековый роман. (Происхождение и классические формы) М. 1983.

ROLF WILHELM BREDNICH

## *A kutyává változott nemesember*

*Egy szenzációs hír a XVII. századból  
és ennek továbbélése*

Hogyan válhat egy XVII. századi szenzációs tudósítás a mesekutatás témájává? Mint Rudolf Schenda a ravennai szörnyel<sup>1</sup> kapcsolatos kutatásaiból tudjuk, a szenzációs híreknek is megvan a maguk története, és a kor hírközlése révén olykor mozgalmasság külön életet élnek és figyelemreméltóan hosszú életűek lesznek. Nemcsak a szóbeli elbeszéléshagyományban, hanem a népszerű olvasmányokban és a „képhagyományban” is sok olyan témát jegyeztek fel, melyek évszázadokon keresztül tartósan sikeresek maradtak és a sajtóhagyomány örökzöld tárgyai mellett ugyancsak helyet kaphatnak a népszerű irodalom történetében. A szóbeli hagyományok területéről ismert anyagokkal ellentétben a szenzációs történelmi tudósításoknak a kutatók eddig csekélyebb figyelmet szenteltek, úgyhogy a mese- monda- és trufatípusokkal foglalkozó számos monográfiával szemben ezidáig csak elenyészően kevés tanulmány foglalkozott a csodás és szenzációs történetekkel. Bár a jelen tanulmány alapján véve nem pótolhatja ezt a hiányt, mégis hozzájárulhat az itt is láthatóvá váló hiányok felszámolásában és rá kíván világítani arra, hogy a csoda- és szenzáció-irodalom területéről vett témák vizsgálata is fontos bepillantást nyújthat a történelmi hírközlési módok és azok egymástól való függőségének történetébe. Ennek a dogozatnak tehát elsősorban az a célja, hogy végigkísérje egy XVII. századi szenzációs tudósítás útját a kor hírközlésében és a hír hosszantartó sikerének okait kutassa.

A hírt, melynek hagyománytörténetét itt a teljesség bizonyos igényével kívánjuk felgöngyöltetni,<sup>2</sup> viszonylag egyszerűen fogalmazták meg és így a következőképp nagyon jól összefoglalható: Egy elöljáró a szegényekkel szemben tanúsított köszívűsége és istenkáromlás miatt büntetésből kutyává változik. Ez a történet irodalmi életét 1633-ban az olyan aprónyomatványokban kezdi meg, mint az ún. *Neue Zeitung*<sup>3</sup> vagy az *Einzelzeitung* újság. Az Odera-menti Frankfurtban Michael Fischernél megjelenő négy lapos terjedelmű októbernyomat a lützeni csatában 1632-ben elesett svéd királyért, Gusztáv Adolfért mondott siratóének mellett egy tudósítást is közöl:

1. SCHENDA, R.: Das Monstrum von Ravenna. Eine Studie zur Prodigienliteratur. In: Zeitschrift für Volkskunde 56 (1960) 209–223.

2. A kutyává változott nemesember témáját korábban már egy tanulmány és egy lexikoncikk is tárgyalta: JACOBY, A.: Von dem bösem Amtmann, der in einen Hund verwandelt wurde. In: Mitteilungen der Schlesischen Gesellschaft für Volkskunde 15 (1913) 212–230; PEUCKERT, W.–E.: Amtmann, böser, in Hund verwandelt. In: Ua. (szerk.): Handwörterbuch der Sage 1. Göttingen, 1961–63, 504. stb.

3. ROTH, P.: Die Neuen Zeitungen in Deutschland im XV. und XVI. Jahrhundert. Leipzig, 1914 (új kiadás 1963).



„Meghökkentő és igaz hír / egy istentelen lengyel nemesről / amint kutyává változott / és ami még emellett történt / részletesen itt olvasható”:<sup>4</sup>

A tudósítás szövege a következőképpen hangzik:

„Itt következik egy elvetemült nemesember rémisztő története / Stettinből jelentették szeptember 1-én. Különösebb újságról nem tudok beszámolni az úrnak / de el kell mesélnem egy csodás történetet / mely a masuai<sup>5</sup> határnál, tíz mérföldnyire a soldaui körzettől történt / ott van egy Beinen nevű falu / ott lakik egy nemes / kinek neve Albrecht Pereckonsky / aki adóbeszedő / és emellett igazságtalan és bűnös ember volt: amikor az emberek nem tudtak adót<sup>6</sup> fizetni / lefoglaltatta marhájukat / és ilyen jogtalanság révén sok állatot magának tartott meg. Amint egyszer valamikor farsang után hivatali kötelezettségei miatt elutazott / ezalatt Isten büntetéseként minden jogtalanul magához vett marha elpusztult / tehát / egyetlen darab sem maradt belőlük életben / amint ismét hazafelé tartott / a szolgája jött vele szemben az úton / akit megkérdez / hogy hogy állnak a dolgok otthon? / Nie dobritz<sup>7</sup> / válaszolja a szolga / mivelhogy a marha / melyet a szegényektől elvett / mind elpusztult / és hogy Isten meglátta soványságukat / és meghallgatta jajkiáltásaikat / erre azt felelte / vigye el az ördög / és birtoka felé tovalovagolt / feleségével találkozott / aki azt mondta / hogy Isten úgy megbüntette / hogy minden marhája / amit a szegényektől elvett / és ami egyébként volt / odalett és elpusztult: Erre ő elkezdte durva káromló szavakkal / Istent szidalmazni / mondván / hogy most aztán falja is fel őket / ezen úgy felbőszült / hogy tovább káromkodott és szitkozódott / elővette pisztolyát / az ég felé lőtt / és azt mondta: Csak fald fel te a marhákat / vagy pedig én fogom felfalni őket / majd meglátjuk / melyikünk ingerli a másikat / és még több ilyen káromló szó hangzott el / melyeket Istennek címzett. És most mi történt / öt óra alatt kutyává változott / az első órában majdnem elvesztette az eszméletét / a másodikban emberi alakja disznóvá változott / a harmadikban pedig egy gubanccá / a negyedik órában már megmutatkozott a kutya alak / és az ötödik órában nagy fekete angol kutyaként szaladgált a mezőn / és elkezdte falni az elhullott állatokat / és egész tavasszal csak azt ette / és hogy vajon ízlett-e neki / nem tudhatom / a szobainasom abban az időben éppen ott volt / látta azt a kutyát / beszélni is hallotta / és nekem mindezt elmesélte / ugyanígy mondta el a soldaui kapitány / aki három esküdt férfiút küldött oda hogy megtudják mindezt / akik szintén látták a kutyát / és mindezt őszintén el is mondták

4. Sójajtozó panasz és siratóének (...) és emellett egy megdöbbenő, de igaz hír (...) először kinyomtatva Odera-Frankfurtban, Mich. Fischernél, 1633. Staatsbibliothek Berlin (DDR), Ye 6726. Az „elsőször kinyomtatva” arra utal, hogy Odera-Frankfurtban megjelent már egy nyomtatvány, melynek a jelen példány utánnyomása. A nyomdász M. Fischer nem található meg BENZING, J.: Die Buchdrucker des 16. und XVII. Jahrhunderts im deutschen Sprachgebiet (Beiträge zum Buch- und Bibliothekswesen 12 (2. kiadás) Wiesbaden, 1982; utalás a nyomtatványra: HAYN, H. (Gotendorf, A. N./szerk.): Bibliotheca Germanorum erotica et curiosa 3. München, 1913, 354.

5. Valószínűleg mazuriai.

6. Az eredeti német szöveg terminológiájához lásd J. GRIMM — W. GRIMM: Deutsches Wörterbuch. (9. kiadás) Leipzig, 1899.

7. = nem jól (lengyel)

a kancellárunknak. Az átváltozott ember állandóan az elpusztult állatok mellett volt / ott feküdt / amikor aztán más kutyák is jöttek, hogy egyenek / nem engedte őket oda / hanem mindvégig csak egyedül falt / három napon keresztül ilyen kutyaalakban beszélt a feleségével: aztán mindig / amikor jóllakott / hazament / a felesége pedig megkérdezte / hogy megágyazzon-e neki? Nem, mondta ő / hanem csak úgy helyezték el, ahogy a kutyát szokás / és borsószalmát kellett tenni a lépcső alá / oda lefeküdt / és minden éjjel azon alszik / a felesége továbbra is kérdezte / mit akar enni azután / ha már mind felfalta az elhullott állatokat / amire azt felelte: hogy azt adjanak neki, amit a kutyának szokás / mivelhogy nem is érdemel mást, mert nagyot vétkezett Isten ellen. Ezután a három nap<sup>8</sup> után már nem beszélt többet / és kutyaként élt a birtokán. Hogy meddig kell még a jó Isten büntetését viselnie / nem lehet tudni / és hogy ítélet napjáig kutya marad-e / Isten tudja: De e példázat miatti nagy aggodalmában meghalt a felesége / és ő tehát / mint korábban gondoltuk / kutyaalakban élt a birtokán / de senkit sem bántott. Egyedül Istené a dicsőség.”

Az itt egy stettini hírlótól tudósítottak tartalma először nem más, mint a bűn és büntetésmonda egy formája, ahogy azt a közép-európai mondagyűjteményekben gyakran nevezik.<sup>9</sup> Egyes nem kedvelt emberek állattá,<sup>10</sup> többnyire kutyává<sup>11</sup> való átváltozása a népszerű irodalomban általánosan elterjedt, kivált az európai népmonda régebbi fejlődési szakaszában, amikor is az állat- és emberlét az elképzelések szerint még nem vált el annyira egymástól, mint ma.<sup>12</sup> Hogy a kutyává való átváltozást különösen visszataszító büntetésnek tekintették, a népmondában egy későbbi fejlődési fokozatot látszik képviselni. Az indogermán népek képzeletében a kutyát háziállatként általánosan nagyra becsülték, a mai szitkozódó szavak, mint pl. „Te kutya!” stb. értelmében a devalváló jelentés olyan gondolkodásmódra utal, mely a keresztény-zsidó elképzelésekre vezethető vissza, hogy ti. a kutya és a disznó tisztátalan állatok.<sup>13</sup>

A mondagyűjteményekben gyakran megtalálható bűnmondáktól, ahol büntetésként állattá való átváltozás szerepel, a mi 1633-ból való újsághírünk fontos részletekben különbözik: Egyrészt itt a bűnös mindig nemesember, és ezáltal magasabb társadalmi réteg tagja, ami a hírnek társadalomkritikai üzenet jellegét kölcsönzi. Másrészt a kétszeresen bűnös magatartásért járó büntetést nemcsak a másvilágon kell letölteni, hanem a bűn — közvetlen következményként — maga után vonja a büntetést, mely ebben az esetben önkárosodást idéz elő. Ez a két tény kétségtelül

8. a német szöveg „Taden” szavát — „Tagen”-ra javítva.

9. RÖHRICH, L.: Frevel. In: Ranke, K. és mások (szerk.): Enzyklopädie des Märchens (a következőkben: EM) Berlin (New York 1977 sqq., 5. köt. 2/3 füzet (megjelent).

10. BETH, K.: Verwandlung (Átváltozás). In: Hoffmann-Krayer, E. (Bächtold-Stäubli, H. (szerk.): Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens 8. Berlin) Leipzig, 1936/37. 1623–1652. (Reprint kiadásban)

11. GÜNTERT, H.: Hund. Uo. 4. (1931/32) 470–490; LEACH M.: God Had a Dog. New Brunswick, N. J. 1961.

12. Vö. BREDNICH, R. W.: Anthropomorphisierung. In: EM (lásd 9. jegyzet), 1. köt. (1977) 591–596.

13. Güntert (lásd 11. jegyzet)

hozzájárult ahhoz, hogy az először 1633-ban megjelenő és egy nemesember kutyává változásáról szóló hír majdnem példa nélkülinek nevezhető sikersorozatot ért el a kor publicisztikai eszközein keresztül. Mindenesetre már itt megjegyezhetjük, hogy a tudósítás a későbbiekben már sosem jelenik meg olyan teljes formában és dramatikailag oly jól felépítve, mint a hagyományt elkezdő ismeretlen pomerániai újságíró tollából.

Még ugyanabban az évben a bevezetőben közreadott szöveg hírdalnak átdolgozva is megjelenik. Ebben az új alakban a még a külön kiadvány publikációs formájához kötött, de a dalforma már a különleges terjesztési módra, ti. a vásári hírénekesekre utal.<sup>14</sup>

„Három igaz és megalapozott hír (...) A harmadik. Lengyelországban a soldaui körzetben / egy nemesember elátkozta saját magát / és fekete angol kutyává változott / és az is kell maradjon / ítélet napjáig / mindez dalba átültetve / itt következik. Frankfurtban nyomtatta Johann Friedrich Weissen / 1633-ban<sup>15</sup>

1 / Ezek voltak az igazi jelek / az ítélet napja előtt / ó ember, ne légy kérlelhetetlen / jegyezd meg, amit mondok / Lengyelországban csoda történt / ott a királyságban / amint ezt mindenki tudja.

2 / A soldaui körzetben jegyezték fel / a helyet Beinennek hívják ahol ez az eset történt / hogy egy ismert nemes / Albrecht Berkonskinak hívták / istentelen életet élt / amint hallani fogjátok.

3 / Fehér vasárnapon / egy nemesember / aki messze földön híres volt kegyetlenségéről / nagy adót vetett ki / amit nem tudtak kifizetni / mint most / hallani fogjátok.

4 / Őt batkát érő aranypénzt kellett éppen neki fizetni / és aki ezt nem tudta odaadni / annak elvette marháját és lovát / hozzá minden szárnyasát / a disznót / amiből azok éltek / azt mindent elvett.

5 / Így tehát kapott / nyolcezer darabot / amitt elvett a többiektől / szerencséjének vélte / a királynak jelentette / hogy milyen sok marhája van./

6 / Ezért a nagyszerű király / különösen megdicséri / a nemesember büszkén hazalovagol / és amikor a házához ért / felesége / a mindenható Isten kegyelméből / kiment elébe.

7 / Ó uram, hadd panaszoljam el neked / a szegény nép marhája / két nap alatt mind / elpusztult gyors halállal / a mi marhánk is mind odalett / akkor az ember elkezdett átkozódni.

8 / Ha tehát Isten úgy rendelkezett / hogy elvette a marhám / akkor falja is fel őket / mert én vagyok olyan vakmerő / és magam akarok kutyává változni / és a húst ott felfalni / mondta istentelen szája.

14. BREDNICH, R. W.: Zur Vorgeschichte des Bänkelsangs In: Jahrbuch des Österreichischen Volksliedwerkes 21 (1972) 78–92.

15. Benzig 133 szerint (lásd 4. jegyzetünket) J. F. Weiss 1618 és 1627 között Frankfurt am Mainban dolgozik, később eladósodása miatt be kell zárnia a nyomdáját, átmenetileg bérnyomdászként működik és csak 1642-ben önállósítja magát újra. A mi 1633-ból való nyomtatványunk nem illik bele ebbe az életrajzba.

9 / És nem sajnálta a fáradságot / elővette pisztolyát / az égre lőtt / és azt mondta / gyere ide / én és az ördög ma / beléd akarunk harapni / kiáltotta egészen elkeseredetten.

10 / A mindenható Isten bosszúja / abban a pillanatban / a nagyhatalmú nemesembert / kutyává változtatta / szénfeketén és bozontosan nézett ki / és legelőször megfontoltan beszaladt / felesége házába.

11 / És mondta a feleségének / nézd a büntetésemet / fölöttem lebeg Isten haragja / kutyává kellennem / valószínűleg ítélet napjáig / magam átkoztam el magam / ó jaj, nagy a panaszom.

12 / Egészen elszántan mint egy kutya / odament az elhullott állatokhoz / és elkezdte falni őket / közben rettenetesen jajgatott / három napig még eszénél volt / aztén elvesztette értelmét / és egyszerű kutya maradt.

13 / Mindenki iszonyatára / szaladgál ki és be / felesége nem bírta ezt elviselni / belehalt a szenvedésbe a házban / ó te jó keresztény érts ebből / ha nem hiszel az éneknek / olvasd el a „Relation”-t.

14 / Abban megtalálható / amint ez a nemesember / aki Isten ellen vétkezett / senki sem segíthet rajta / ezért gyakorolj bűnbánatot / és elnyered Istennél / az örök üdvösséget / Ámen.”<sup>16</sup>

A két változat összehasonlításából világosan láthatjuk, hogy a hírdal költője az eredetivel meglehetősen szabadon bánt, újonnan hozzáadott motívumokat (pl. az adó kivetése, vagy az ítélet napjáig érvényes büntetés), másokat pedig elhagyott (pl. az inas szerepét). Tanulságos a két utolsó versszak, amelyben a dalköltő a nagyobb hihetőség érdekében az egyidejűleg rendelkezésre álló „Relation”-ban (prózaíjságban) megjelenő hírre utal. Itt figyelhető meg először „szövetség” az egyidejűleg működő hírközlő eszközök között.

Ennek a gaztettéről szóló hírnek a kor különböző hírközlése révén megtett további útja szempontjából különösen fontos, hogy a „komoly” történetírás már a hagyományozódás korai szakaszában pártfogásába veszi az anyagot és a nemesember kutyává változását, mint az 1633-as év valóságos eseményét jegyzi fel. Itt mindekelőtt egy luteránus teológust, Johannes Cluevert (Cluverust) kell megemlíteni, aki Dithmarschenben prédikátorként<sup>17</sup> tevékenykedett és teológiai írások mellett egy világtörténelmet is kiadott, melyet halála után fia, Michael Cluever is még több kiadásban továbbfejlesztett. Az 1657-ből való 6. kiadásban az 1633-as évre vonatkozó X. könyv függelékében a hír a következő latinnyelvű összefoglalásban jelent meg:

„In finibus Muscoviae Martio hujus anni mense vivebat vir nobilis genere, dignitate quaestor, Albertus Pericofcius. Hic miseram plebem, si tributa tardius

16. Ulm, városi könyvtár Schad. 10692; utalás: Hayn Gotendorf (lásd 4. jegyzet) 354; WELLER, E.: A XVI-XVII. századi német poetikus irodalom évkönyvei (Annalen der Poetischen Nationalliteratur der Deutschen im XVI. und XVII. Jahrhundert). 1. kötet Freiburg i. Br., 1862, 283. Ennek az 1635-ből való nyomtatványnak egy példánya 1983-ban Hamburgban F. Dörlingnél megvásárolható volt, vö. az aukciós katalógust „Wertvolle Bücher (...)", Hamburg, 1983, 141, 1142 számon; a szöveget Jacoby (lásd 2. jegyzet) is átveszi, 213 skk.

17. JÖCHER, C. G.: Allgemeine Gelehrten-Lexikon. 1. kötet (Leipzig, 1750), újranomás Hildesheim, 1960, 1974 skk.

exsolveret, pecoribus & jumentis spoliare suetus, cum domo forte abesset, unica nocte omnem injuste quae sirum gregem amisit. Exstinctum subitanea interneccione jacuit, quicquid rapuerat, quicquid coëmarat homo improbus. Revertenti peregre nunciat servus, inde uxor, cledem divitinus immissam. Ad hoc frendere homo blasphemus, sclopetum in coelum explodere, nefandas eructare voces: Qui interfecit, devoret. Si noluisti me edere, tute edas. Ad furiosos in Deum latratus, guttae destillarunt sanguinis. Homo confestim in canem versus nigrum, ululando invasit pecudes morticinas, iisque pasci caepit, ac forsan hodieque pascitur. Mulier grvida, aliquandiu viri casui superstes, tanti horrore judicii exanimata est. Non ab auritis tantum, sed ab oculatis acceri testibus, quod narro.”<sup>18</sup>

Néhány évvel később egy másik híres történelmi munka, nevezetesen a *Theatrum Europaeum* is besorolja az esetet az 1633-as év emlékezetes történelmi eseményei közé:

„Ebben az időben megdöbbenő eset történt / Lengyelországban a mazuci határnál, tíz mérföldnyire a soldaui körzettől, egy Beinen nevű faluban / az adószedővel / egy nemessel / akinek neve Albrecht Perikonsky volt / amelyben nevezett sok szörnyű istenkáromló szó miatt annyit vétkezett a Mindenható ellen / hogy az lett a sorsa / hogy nagy angol kutyává változott / a mezőn az elhullott állatok tetemét / a többi kutyához hasonlóan kellett falnia / de emellett értelme és emberi beszéde megmaradt; a soldaui kapitány kirendelt három felesküdt embert az említett faluba / akik kijelentették és elmesélték / hogy látták a kutyát az elpusztult állatok mellett / és hallották beszélni. Ezt a történetet ennek a nemesembernek minden hátrahagyott testvére és legénye / és minden istenkáromló, akiből manapság nagyon sok van / jól vésse a szívébe / és óvakodjon minden ilyen és hasonló büntől.”<sup>19</sup>

Ez a német szöveg, akárcsak J. Cluever latinnyelvű változata az első, a stettini újsághír függvénye (abból még a „mazuci határ” nyomdahibát is átveszi), de a két szöveg révén vált az eredeti szenzációs történet a történetírás tárgyává és ily módon a kor két szaktekintélye is hitelesítette.

Ez az anyag további irodalmi hagyományozódása szempontjából fontos lesz, mivel mostantól fogva állandóan hivatkoznak e két szaktekintélyre és a hír történelmi hitelességének tanúiként idézik őket. Ez igazán jól megfigyelhető pl. egy Martin Grundmann nevű szerzőnél, akinek ábécé sorrendben összeállított *Egyházi- és világi történelemiskola* (Geist- und weltliche Geschicht-Schule) művében a kutyává változott nemesember történetét „Albrecht Pericofzky” címszó alatt adja közre német nyelven, J. Cluverre hivatkozva forrásként Grundmann a szöveget példázatként használja a következő tétel szemléltetésére: „Amikor haragodban Istent káromlod / őt ugyan nem félemlít meg / de magadnak ártasz a legtöbbet / mintha magadba döfnél egy kardot.”<sup>20</sup> A kiadó beismeri, hogy számára a történet a Cluever

18. CLUEVER, J.: *Historiarum totius mundi epitome*, editio sexta correctior. Lugduni Batavorum (=Leiden) 1657, 790 skk. (az általam használt példány: Landesbibliothek Stuttgart, HB 2847).

19. *Theatri Europaei continuatio*, 3. Frankfurt a. M. 1670, 77.

20. GRUNDMANN, M.: *Neu-eröffnete Geist- und Weltliche Geschicht-Schule* (Oder Ergötzliche Nutz- und Lehrreiche Geschichte (Beispiele und Ergebnisse) Von mancherley wunderbahren Ver-

által megnevezett szemtanúk ellenére „némiképp meseszerűnek” tűnik, de ezzel a „figyelmeztetéssel” nyugtatta meg magát: „Inest saepe in incredibili verum, & in verisimili mendacium.”<sup>21</sup> De aztán újra biztos lesz a dolgában, amikor megállapítja, hogy a *Theatrum Europaeum* harmadik része is tartalmazza az istenkáromlóról szóló történetet, amit ő aztán ugyancsak kinyomtat a hitelesség pótlólagos bizonyítékeként, anélkül, hogy megjegyezné, hogy a *Theatrum* kiadója, Heinrich Oraeus a maga részéről Clueverre támaszkodott.

Más szerzők, mint pl. a híres Eberhard Werner Happel, sem tévesztették szem elől a kutyává változott nemesember történetét. Bár Happel a szöveg közreadásakor 1687-ben a *Relationes curiosae*-ben kifejezetten Cluever szaktekintélyére hivatkozik, azonban nem közvetlenül az ő történetírása után, hanem szószerint Grundmann *Történet-Iskolájából*; és mindemellett saját adaléka csupán az „applicatio moralis”-ból áll, mely így hangzik: „A Mindenható Teremtő keze a legkevésbé sincs megkötte; csodákat tehet / ezért ezt a hihetetlennek tűnő történetet nem szabad egyszerűen mesének tekinteni.”<sup>22</sup> Theophilus Laube a *Lycanthropia* c. értekezés szerzője is szószerint kinyomtatja a szöveget Grundmann *Történet-Iskolájából* a forrás megjelölése nélkül.<sup>23</sup>

A históriákkal, példázatokkal és furcsaságokkal foglalkozó irodalom szférájából történetünk a prédikáció-irodalomba is hamarosan utat talál. A kutyává változott nemesember történet prédikációs példázatban való felhasználására hatásos példával szolgál a lutheránus strassbourgi teológiaprofesszor és székesegyházi prédikátor Johann Konrad Dannhauer (1603–1666)<sup>24</sup>, aki számos kinyomtatott prédikációjában nem kevesebb, mint háromszor utal rá 1661-ből való *Memorial* c. művében van egy prédikáció a Szentháromság utáni nyolcadik vasárnapra, Máté evangéliumából (7,15) („Óvakodjatok a hamis prófétáktól, akik báránybőrben jönnek hozzátok, belül azonban ragadozó farkasok!”), melyben Dannhauer más ember-állat átváltozások mellett közreadja „a hallatlanul különös (...) történetet” a lengyel nemesemberről Albrecht „Periccotzii”-ról,<sup>25</sup> a farkasemberek vagy lycantropusok létezésének bizo-

hengnissen) (Gerichten) Wohltaten und Strafen Gottes (...), 1. Görlitz, 1677. 32sq. (az általam használt példány: Staatsbibliothek Braunschweig M 27).

21. Uo. 33. Cluevertől (lásd XVIII. jegyzet), a *Theatrum Europaeum*-ból (lásd 19. jegyzet) és Grundmanntól (lásd 20. jegyzet) vette át a XIX. században J. W. Wolf a témát „A beineni fekete kutya” c. „mondáchoz”, vö. uo.: *Deutsche Märchen und Sagen*, Leipzig, 1845, 305 sq, 194. szám.

22. HAPPEL, E. W.: *Gröſte Denkwürdigkeiten der Welt oder so genannte Relationes curiosae* vagy az un. *Relationes curiosae*, 3. Hamburg, 1687. 369. Az 5. kötetben Hamburg, 1691, 694sq. Happel még egyszer részletesen kitér a történetre és a szöveg újbóli kiadása után megjegyzi: „Ezt a megdöbbentő történetet / rögtön tudatták a királynak / az alattvalói / és ez a döbbenetes példázat / minden hasonló parancsolónak és szolgának komoly figyelmeztetésül szolgál / hogy jobban bánjanak a szegény néppel / ajánljuk / komoly jelentéssel / nehogy hasonló büntetést kapjanak.”

23. LAUBE, T.: *Dialogi und Gepräch von der Lycanthropia, Oder der Menschen in Wölff-Verwandlung* (Értekezés a lycanthropiáról, avagy a farkassá változott ember) Frankfurt a. M., 1686. (Universitätsbibliothek München, P. germ. 231/2. A szöveg számomra való eljuttatásáért Dr. Michael Schillingnek, München, mondok köszönetet.

24. Vö. *Allgemeine Deutsche Biographie* (ADB) 4. Leipzig, 1876, 754sq.

25. DANNHAUER, J. C.: *Evangelisches Memorial oder Denkmal der Erklärungen vber die Sontägliche Evangelien, Welche zu Strassburg im Münster abgelegt*. Strassburg, 1661, 599.

nyítására *Epistoliographia*-jában 1683-ból található egy prédikáció: „Ne tévedjete, Isten nem hagyja magát kigúnyolni” címmel és Dannhauer itt sem kerülte el a példázatot. Az istenkáromlók büntetéséről szóló számos bibliai példa alapján írja: „És ide jönnek még a kísérletek és fájdalmas tapasztalatok, mert ha körülnézünk, elég példát találunk az Isten-gúnyolókra, akiknek csúfolódásukért drágán kellett megfizetniük (...). Most nem mesélhetem el azt a megdöbbentő példát (melyet Cluverius az *Epis. histor.* függelékében a 38. oldalon feljegyzett (...))”<sup>26</sup> akárcsak az előbb említett prédikációgyűjteményben, Dannhauer itt is önhatalmúlag belefűzi a vércsepp-motívumot, melyek a nemesember égre célzott lövése után hullottak a földre.<sup>27</sup> Harmadszorra Dannhauer a példázatot 1680-ban írt *Catechismus-Milch* c. művébe építette be.<sup>28</sup>

Az eddig említett forrásokkal az 1633–1691-ig terjedő időszakból mindendekezlőtt a kutyává változott nemesember példázatának első „sorozatát” ábrázoltuk. A különféle módokon történő hírközlés közös vonásaként (új hír, hírdal,történetírás, prédikáció és példázat) az esemény kritikátlan közreadása figyelhető meg. Az 1673-as év aztán a kutyává változott nemesemberről szóló hírek új hullámát vezeti be, amelynek többféle hírközlés is részese: a már említettel mellett, mindendekezlőtt az időszakos sajtó és az illusztrált röplap. Az 1673-as év jelenti ugyanakkor a tulajdonképpen csúcspontot a történet irodalmi hagyományozásában és mindeneddiginél nagyobb súlyt fektet a hitelességre.

A szenzációs hír új kiadása egy illusztrált röplappal kezdődik. (A) *Ama megdöbbentő történet igaz és hiteles elbeszélése (...)*<sup>29</sup> Először ábrázolják itt az eseményt két különböző síkon, képben és szövegben. A szövegváltozatra vetett pillantás elárulja, hogy az 1633-as újsághírrrel szemben, különböző tartalmi változtatások következtében új és részben önálló történet született. A következő tartalmi különbségek különösen számottevőek: Az előkelő lovag (akinek nevét hírneves családjára való tekintettel nem említik) a cseh királyságból származik. A köszívű ember egy szegény ötgyermekes özvegyasszonytól az utolsó tehenét is elveszi és még saját feleségének közbenjárása sem puhítja meg, sőt az árvákat kutyákhoz hasonlítja, mondván, hogy

26. Ua.: *Epistoliographia. Das ist: Predigten (über die Sonn- und Festtägliche Lectionen und Episteln) Gehalten im Münster zu Strassburg.*

27. A „Löves az égre” mondát, mely elsősorban az un. „Vér Willisauból” (Svájc) bűn- és büntetésmondában tükröződik vissza, itt helyhiány miatt nem tárgyalhatjuk. Ehhez a mi nemesember-történetünkhöz csak lazán kapcsolódó mondáról anyagot Jacobynál (lásd 2. jegyzet) 213, 1. jegyzet és 222sqq találunk.

28. DANNHAUER J. C.: *Catechismus-Milch*, 1. Strassburg, 1680. (e művet nem volt módomban látni) 364. Utalás Jacobynál (lásd 2. jegyzet) 505, 1. jegyzet

29. Ebből a röplapból két egyező példány maradt fenn: (1) Herzog Anton Ulrich-Museum Braunschweig, FB IX (= 1. ábra); (2) Herzog-August-Bibliothek Wolfenbüttel, Quod. N. 205 (24). A második példány lenyomata a következő kiadványban fog megjelenni: *Die Sammlung der Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel*, 1: *Ethica, Physica* (Deutsche illustrierte Flugblätter des 16. und XVII. Jahrhunderts 1.) szerk: W. Harms / M. Schilling / B. Bauer / C. Kemp, Tübingen, 1985. 233. sz. Dr. Schillingnek hálás köszönetet mondok, hogy a röplaphoz fűzött magyarázatát még a nyomdába kerülés előtt hozzáférhetővé tette számomra.

egyenek döghúst,<sup>30</sup> ha megéheznek. Büntetésként egész saját marhaállománya elpusztul, az özvegyasszony tehene kivételével. Az istenkáromló beszéd és a két, az égre leadott lövés a jelen változatot ismét közelebb hozza az 1633-ashoz. A röplap szóban és ehhez képben pontos leírást ad az átváltozott cseh nemesemberről. Szemben a lengyel nemessel a korábbi változathoz, a lovag feje szőke hajával, szakállával és a hosszú fürtű parókával megmarad, míg a test többi része egy német dog alakját veszi fel. Új továbbá, hogy a kutyát ketreche zárva kordén körülviszik, a felesége pedig hintón követi. A történet egyes epizódjait rézmetszetben egyidőben egymás mellett ábrázolják, és jobb oldalt alul a jelmagyarázatban 1–12. számokkal magyarázzák. Érdekes még továbbá, hogy a szöveg szerzője a végén maga is megfogalmazza saját változatát a történet korábbi olvasatáról: „És bár egyet s mást már negyven évvel ezelőtt is hozzáfűztek ehhez a történethez / úgy tudni kell / hogy ugyanez másként történt meg / de néhány részlete ezzel egybevág.”

A kronológiailag soronkövetkező röplap (B)<sup>31</sup> is megismétli enyhe változtatásokkal és kiegészítésekkel az (A) szövegét, azonban az illusztráció teljesen új megformálása és a címsorszerű címelrendezés révén világossá válik, hogy itt már nem annyira az eseményről, hanem inkább annak publicisztikai-propagandisztikus kiértékeléséről, mint elrettentő példáról van szó.

A (C) jelű röplap, mely két egymástól eltérő kiadásban áll rendelkezésünkre<sup>32</sup> az illusztráció tekintetében A-tól függ: a rézmetszet enyhén változtatott kompozícióban ismétli (A) jelenetrendjét, a hosszú fürtű parókás kutya jobbra fordulva jelenik meg. A (C) szövege ezzel szemben önálló. Egy közmondás általános alapelveivel kezdődik: „A közönséges beszéd csalfa tükörhöz hasonlít / mely a dologokat másnak mutatja / mint amilyenek (...)” Ez érvényes volt az akkortájt „egy előkelő személy messze földön híres kutyává változására” is, melyet — bár különböző helységekhez kötöttek és minden istenkáromló és igaztalan ember büntetéseként nagyon is figyelemre méltattak — mégis „egy már negyven évvel ezelőtt (valójában megtörtént csoda volt) melyet neves történetírók ábrázolásában meséltek.” A következőkben németre fordítják J. Cluever szövegét, mely a krónikás számára láthatóan megbízhatóbbnak tűnt, mint az 1673-ban újonnan forgalomba hozott hír a történet megismétlődéséről Csehországban.

Végül a (D) jelzésű röplap, mely ugyancsak két különböző kiadásban maradt fenn,<sup>33</sup> a (C) jelűhöz csatlakozik, tükrösen felcserélve ismétli a kiadvány képanyagát

30. Az eredeti német szöveg értelmezése a magyar fordításban szükségtelen. (lásd az említett Grimm-szótárt)

31. Ezt Holländer is közreadja: Wunder, Wundergeburt und Wundergestalt in Einblattdrucken des fünfzehnten bis achtzehnten Jahrhunderts (Csoda, csodás születés és csodás alakok a 15–XVIII. századi egylapos nyomtatványokban). Stuttgart 1921, 193, 10. ábra.

32. C 1: Uo. 191, 100. ábra (forrás megjelölése nélkül); C 2: DIEDERICH, E.: Deutsches Leben in Vergangenheit in Bildern 1. Jena, 1908. 124, 413 ábra (Germanisches Nationalmuseum Nürnberg).

33. Minkét lap Jean Hermann gyűjteményének 122 (D 1) és 123 (D 2) lapjaként maradt fenn a Bibliothèque Nationale et Universitaire Strassbourg-ban, 5. sorozat. A mi 3. ábránk a 123. lapot Hermann kézírásos bejegyzésével „Lycanthropie nugoe” (= ostobaság a farkasemberről) adja közre. A két nyomtatvány tulajdonképpen a cím írástípusában különbözik egymástól, a 122. lap rézmetszete a bal alsó peremen sérült; vö. a gyűjtemény leírása a könyvtári szemlében 35 (1925) 428.





és átveszi annak szövegét. Ám a nyomdász Joh. Wilhelm Ammon<sup>34</sup> ezzel még nem elégszik meg, hanem még kiegészíti ezt az „újabb időben” Németországban forgalomban lévő átváltozási történetet N-ből és hozzáfűzi a „híres történetíró” Cluever művéből való fordításhoz.

Az átváltozási történet ez utóbbi változatával egy olyan szöveg kerül az illusztrált röplapba, amely egyidejűleg az időszaki sajtóban is körbejárt Közép-Európában. A német sajtókutatás archívumában, a brémai egyetemen nem kevesebb, mint nyolc különböző sajtóorgánumban lehet találni, mely a kutyává változott nemesember történetét mint az 1673-as év szenzációs tudósítását terjeszti. Ezek egyenként a következők:<sup>35</sup>

- 1/ *Nordischer Mercurius*, Hamburg, kiadó Georg Greflinger, 1673. január, 33–35. sz.

A hírt 1673. január 16-ára datálták, a szöveg azonos a 3. ábra, 2. hasábján közreadott szöveggel. A végén a kiadó — nyilvánvalóan saját maga igazolására — a következő jegyzetet fűzi hozzá: „Ezt úgy adom közre ahogy (tegnapelőtt írásban Nürnbergből) Lipszén keresztül megkaptam”. Ugyanez orgánumban 75. oldalán a következő utóiratot találjuk még az első tudósításhoz:

„Hogy mit gondoltak a kutyává változott nemesemberről, többnyire nem nagyon hitték el, mert oly sok beérkezett levélben semmit sem tartanak felőle. De Észak-Németországban ez valószínűleg messze elterjedt lehet, mert nemrég Kölnből<sup>36</sup> nyomtatásban küldtek be ilyen szavakat: Memorati nuper N. in Canem conversi blasphemiam nupera longe grandiore recontior Sabbatinus Superioris Germaniae Veredarius contulit, & confirmavit, hanc scilicet: Deus optime maxime, Si ego ab aeterno Deus essem immensus & omnipotens & tum tempore creatus homo fragilis mihi subesses, per Omnipotentiam meam te hominem in Canem commutarem voracissimum, qui haec Boum cadavera absumeret. Cetera nuperis conveniunt. Ilyen rettenetes istenkáromlást németül kiadni a közönséges emberek miatt meggondolandó.”

- 2/ *Altonaische Relation*, kiadó Victor de Löw, szerkesztő valószínűleg Johann Frisch, 1673, 55sq: Jelentés Nürnbergből január 1/10-ről, az Altonánál 1673. 17/27-én.

A történet állítólag „Münchentől nem messze” játszódott le, a szöveg a történet nyelvileg önálló változata. A szerkesztő utólagos megjegyzése így hangzik: „Az olvasó emlékezni fog rá, hogy az elmúlt évben a 7. számban jelentettek meg egy hasonló esetet Königsbergből / az a levél annakidején szinte ugyanezeket a körülményeket tartalmazta / ezért nem tudom, hogy mit gondoljak / így mindenki józan ítéletére bízom.” Arra, hogy az események ismétlődése miatt vádormondáról lenne szó, mindenesetre még nem gondolt az altonai szerkesztő.

34. Benzingnél nem bizonyított (lásd a 4. jegyzetet)

35. Hálás köszönetet mondok Prof.Dr. Elger Blühmnek (Bremen) útmutatásaiért, valamint azért, hogy archívumából a fotokópiákat rendelkezésemre bocsátotta.

36. Lehetséges, hogy ez az utalás a Kölnben Peter Hildennél nyomtatott latin újságra vonatkozik: „Ordinariae Relationes Extreordinariae”. BLUNCK, J.: Die Kölner Zeitungen und Zeitschriften vor 1814, Münster, 1966, 21sq. szerint ennek az újságnak az 1673-as évfolyamát korábban a kölni egyetemi és városi könyvtárban őrizték. Ennek a könyvtárnak az 1984. május 24-i szíves felvilágosítása szerint ez az évfolyam már jó ideje elkallódott.



Er sich umkreuen P. ag in dem Königreich Bohem / hingiren wol. im 16-2. Jahr mit einem vornehmen C. w. allet quaet. a. a. c.

Er sich umkreuen P. ag in dem Königreich Bohem / hingiren wol. im 16-2. Jahr mit einem vornehmen C. w. allet quaet. a. a. c.



In vornehmer Cavallier, dessen zweyter ander-  
 er Sohn, hantelt nicht zu nennen: auß dem Königreich  
 Böhm in seine Jahr verkehrten Wintermonat des  
 entzweyten 1672. Jahres seine Erbprinzeßin Unterthan-  
 en zur Steuer und Contribution für Jahr angetrieben.  
 Unter welchen sich auch eine arme Wittib deren Mann  
 kürzlich verstorben war, und s. untertogene Wap-  
 pen hantir hat geklauffen, befande, welcher an ihrer gan-  
 zen Gemalt nicht weniger vermochte, als ein einzi-  
 ges Knecht, durch treu ehar maßen / zur besagten  
 Jahresjahren Jahr wure. Die aller Mittel-los sich  
 befindende E. Larven hat mit demnigen Essuffen und  
 Fiedern einige Bedalt zu haben / unmaffen dieß an-  
 geze Knecht der gangen Vermögen wack, woson sie  
 sich / kamt ihren armen Kindern ernehren mußte.  
 Sie gleichwohl anbricht / gebadetis Kind in der  
 Obersten Essel treiben zu lassen. Weidens mit but-  
 deren Thelnen, und erbärmlichen Fiedern der ar-  
 men Kindern erbliden auch gef. haben. Daß von  
 aller räuff verlorne dieß beinaht sich auß dieß  
 noch einen Veruch zu thun / erbetet des unüber-  
 gegigen Cavalliers Frau Gemahlin / vor E. / be-  
 denckenden ein geredete Jarbzeit zu thun: Weid-  
 die gangte Frau auß dermaffen, auch verpörrde.  
 Kurz darauf ist sich erregt herr mit seiner Ge-  
 mahlin der ihrden fernem E. Larven zu gehen wol-  
 te / r. Aber E. die arme E. Larven / kamt ihren s. fle-  
 nen unterjogenen Kindern nach und dieß vor / die  
 me auß den Kiera lo. gaud. Auf Er. eine Gemah-  
 lin fr. agt: Was wollen diese nachdenk. junde / D. herr  
 verlorne keine Frau. Es ist die arme Wittib mit deren  
 Wapen, welcher Euer Lieb das Knecht vorgenom-  
 men laßen. Wann es. in / ant. dieß Knecht. s. der  
 solches / wein und so. daran gelegen / weidern zu  
 fommen zu laßen. Was / untertore. die Gemalt / und  
 solt alles un. Nach darüber zu grunde grunden / soll

[illegible]

holten Gottelässern/unter der Stallthüren gewohnlich gegen den Himmel ließ. Endlich als er mit diesen Gottlochen Verachten nichts richtet/ spricht er: Weil es wegen der Befehl der Würdt herkommeth: so soll ich und ihr Hund (des armen Waisens meynend) den Zeit ihres Lebens/ so lang ich ein Cavallier bin/ nichts als lauter Knecht seynen. Kamm darz er aufgeredet/ ist er/ aufgeredtem Verdingung Gottes in einen Hund transmutirt worden.

[illegible][illegible]

- 3/ *Extraordinaires RELATIONES Aus Allerley Orte*, Koppenhága, kiadó Daniel Paulli, 1673.. 11. sz., 1673. jan. 21. 78sq.<sup>37</sup> A történetet a 77. oldalon, a X. sz. végén már bejelentették, amiért itt a szöveg így kezdődik: „A nemrég megígért megdöbbenő történetet / mely jól tükröz minden istenkáromlót / Nürnbergből január 16-án a következőképpen jelentették” (az itt következő szöveg megfelel az 1. szövegnek és a 3. ábrának).
- 4/ Ugyanitt, 109. o. Ebben az esetben az időszaki újság és az illusztrált röplap egymás felé nyújtják kezüket, mivel az *Extraordinaires RELATIONES* nem elégszik meg a január 21-i higgadt újsághírrrel, hanem a kiadó még egyszer kiadja olvasóinak a nürnbergi nemesember kutyává változását nagyformátumú különlapként, fametszet-illusztrációval. A szöveg megfelel a 3. fentebbi szövegnek.
- 5/ *Anhang der Ordinaire Post-Zeitung Aus Allerley Orten*, amelyben olvasható egy csodás történet / mely egy német gróffal Münchentől nem messze istenkáromlás miatt történt. Koppenhága, nyomtatva Georg Gödennél, 1673. január 16-áról (s szövege olyan, mint a 2. szöveg) Az eredeti a Stockholmi Királyi Könyvtárban.
- 6/ A *Leipziger Zeitung* 1673-ban mellékletben vázolta, hogyan változott istenkáromlás miatt kutyává egy ember, és mellékelte a szövegben egy képet egy oroszlan-mancsú és hosszú fürtös parókás lovagfejú nagy dogról<sup>38</sup> A különkiadás a brémai német sajtókutatás archívumában nincs meg.
- 7/ *Einkommende Ordinari- und Postzeitungen*, Berlin, Runge nyomda, 1673. III. hét IV./darab, XII. sz. 2sq. Hír Nürnbergből 1673. január 16-áról. (a szöveg, mint az 1. szövege.)
- 8/ *Königsb. Sontags ORDINARI Postzeitung*, Königsberg, Reussner nyomda, 1673. 13. sz. Hír Nürnbergből 1673. január 16-áról (a szöveg, mint az 1. szövegé).

A nemesember-történet ilyen mérvű lecsapódása a korai időszaki újságokban kétségkívül meglepő, ennek ellenére óvakodni kell attól, hogy túlértékeljük ezt a tényállást. Egyrészt nyilvánvaló, hogy az újságok szerkesztői gátlástalanul átvették egymástól a történetet, másrészt az újságíróknak itt megfigyelhető visszaesése az „újság középkorába” semmit sem változtat azon, hogy a korai periodikus sajtó alapjában véve mégiscsak komoly eszköz volt a hírközlésben. A kutyává változott nemesemberhez hasonló szenzációs és csodás tudósítások a Brémában eddig összegyűjtött 60000 XVII. századi újságszám között csak egy töredéket képviselnek.

Ennek ellenére anyagunk bemutatásánál legalább egyszer meg kellene állnunk, hogy megkérdezzük, miben rejlik tudorításunk meglepő sikere a XVII. századi hírközlő eszközök ilyen széles skáláján. E hír szokatlan volta kétségkívül abban áll, hogy a bűnös személy nemesember. Az eddig említett szöveg- és képdokumentumok egyike sem mulasztja el, hogy utaljon a téma e vonatkozására. Ezen túlmenően szá-

37. Közlése BREDNICH, R. W.: Der in einen Hund verwandelte Edelmann. Eine Nürnberger Pressemeldung des Jahres 1673. — Wundergeschichte und politische Wirklichkeit im Medienverbund der Zeit. In: Presse und Geschichte. II. kötet. szerk: E. BLÜHM. 1987. 159–169. Neue Beiträge zur historischen Kommunikationsforschung. München, London, New York,. Az 1984-ben Brémában tartott szimposium közleményei.

38. GROTH, O.: Die Zeitung. Ein System der Zeitungskunde (Journalistik) — 1. Mannheim/Berlin/Leipzig, 1928. 1019.

molnunk kell a bombaként ható társadalomkritikai üzenettel is, mivel ez nem éppen gyakori jelenség a röplapban<sup>39</sup> és az azzal párhuzamosan megjelenő XVII. századbeli hírközlő eszközökben. Ismereteink szerint ezek a publikációs orgánumok mindig inkább a fennálló rendbe való beilleszkedés és a társadalmi ellentmondások lecsendesítő eszközei voltak, mintsem a kritika és a változás szószólói.<sup>40</sup> Annál fontosabbak számunkra a népszerű irodalomban talált e viszonylag ritka bizonyítékok, melyek egyszer kivételesen együttérzést fejeznek ki a névtelenekkel és a kiváltság nélküliekkel. Jellemző ezzel kapcsolatban, hogy a köszívű nemesember megbüntetéséről szóló tudósítások az esetek többségében Kelet-Középeurópából származnak, tehát olyan területről, melyet a nagybirtok uralma és az alattvalók erős kizsákmányolása jellemezett. Különösen ezeken a területeken a kizsákmányoló átváltoztatásáról szóló hír minden bizonnyal a remény szikrájaként hatott. A tudósítás társadalomkritikai szempontja a hír további útján is előtérbe kerül.

Még az 1763-as évnél időzünk, mely nemcsak a kutyává változott nemesről szóló újságcikkek özönét eredményezte, hanem még más hírközlő eszközöket is mozgásba hozott. Amint ez már 1633-ban is megtörtént a nemesember történetével, negyven évvel később megismétlődött: a prózai hírből hírdal lett, melyet a lakosság még nem írástudó része számára a vásárokon énekelve adtak elő. 1673-ban Jacob Straub müncheni nyomdájában készült egy ilyen hírdalt tartalmazó népszerű nyomtatott füzetke, mely az újsíghírt harminc ötsoros versszakban, hosszúlélegzetű barokk énekszövegbe teszi át, melyet *A hét szó* vagy *Tebenned bíztam* c. vallásos ének dallamára énekeltek.

„Megdöbrent de valóságos / csoda egy csodás történetről és új hírről / mely az 1672-es év Krisztushavának 20. napján történt / Münchenben, Bajorországban / egy gróffal / aki egy szegény özvegyasszony ellen vétkezett / akinek a férje nemrég halt meg / akinek egy tehénét az istállóból erőszakkal elvitte / akinek ezenkívül semmije sem volt / csak kilenc nevetlen gyermeke / ezért Isten megbüntette / és minden tehene elpusztult / amiért ő durván átkozódott / Istent és szent fenségét kutyának nevezte / hogy jöjjön és falja fel az elesett teheneit / ezért őt Isten szemmel láthatóan megbüntette / és kutyává változtatta / és ez mindenki számára komoly figyelmeztetés legyen. A hét szó / vagy Tebenned bíztam / dallamára / .<sup>41</sup>

1 / Halljátok mind ti keresztények / legyetek bár gazdagok / szegények / nagyok vagy kicsinyek / mert nem tréfálok / ami nemrég történt / azt vegyétek a szívetekre. (...)

5 / Csak nemrég hallottuk / hallgassátok ti is megértéssel a történetet / és jól jegyezzétek meg / München városában, Bajorországban / történt meg ez a csoda.

39. SCHILLING, N. : Das Flugblatt als Instrument gesellschaftlicher Anpassung. In: Literatur und Volk im XVII. Jahrhundert, szerk.: W. BRÜCKNER, Wolfenbüttel, 1985.

40. BREDNICH, R. W. : Flugblatt, Flugschrift. In: EM (lásd 9. jegyzet) 4. köt. (1984) 1339–1358, főképpen 1347sq.

41. Stadtbibliothek Bern, Rar. 68<sub>21</sub> (= Deutsches Volksliedarchiv Freiburg i. Br., B1 4185). Ugyanez a dalszöveg megtalálható még: Zwo erschrockliche Neue Zeitungen (... ) Getruckt im Jahr 1673, Stadtbibliothek Bern, Rar. 68<sub>22</sub> (= Deutsches Volksliedarchiv Freiburg i. Br., B1 4186).

6 / Egy gróf ebben a városban / akinek sok java és pénze volt / ló, marha és minden más / minél többje volt / annál többet akart / de akkor Isten megbüntette őt.  
 7 / Ugyanott lakott egy szegény ember / aki sokáig betegen feküdt / Isten megkönyörült rajta és végre meghalt / nem volt mása csak egyetlen tehene / amit a gróf meg akart örökölni.

8 / A gróf odament a szegény asszony házához / és azt mondta neki / az örökséget akarom most elvinni / sz asszony hevesen jajveszékelt. (...)

25 / Isten kutyává változtatta / és ezt most rögtön elmondom nektek / csak a feje maradt meg / az még emberi fej volt / tehát azt Isten későbbre ítélve halasztotta.

26 / A grófnak nem sokkal később / valódi bozontos kutyaformája lett / csak a fülei maradtak meg / emberformájúan / tehát ezt Isten így cselekedte

27 / Aztán ha jól értettem / kutyafüle is lett / amelyek sajátjai mögött álltak / ilyet még sosem láttak / Németországban és idegen földön.

28 / Nem beszélt sokat / akkor már nem / Isten felettünk van / ezért kedves barátaim / vessétek szívetekbe e történetet / ahol csak halljátok.

29 / Ti kedves keresztények mind / legyen ez a történet számotokra figyelmeztetés. / ne káromkodjatok / kerüljétek el a bünt / akkor Isten kegyelmét / itt és ott örökre megtaláljátok.

30 / Ezt elnyerni mindenekelőtt / Atya / Fiú és Szentlélek / mindannyiunktól azt akarják / hogy mindig kegyesek legyünk / Jézus Krisztus által / Amen. VÉGE."

Ez a dal az eredeti hír kritikátlan átvétele révén azt mutatja, hogy még a XVII. század végén is számolni lehet az ilyen jellegű csodás hírek iránti közönségigénnyel, melyek mai fogalmaink szerint minden hihetőséget nélkülöznek. Ennél az irracionális iránti erős vonzódásnál, a jelen történet esetében is nehéz olyan XVII. századi dokumentumokat felkutatni, melyek először kérdőjelezték meg a kutyává változott nemesember történetét. E tekintetben a kevesek között az egyik a protestáns svájci teológus Bartholomäus Anhorn von Hartwiss (1614–1700), aki az 1675-ből való *Magiologia* második részében egy fejezetet szentelt a kérdésnek, hogy „vajon értelmes emberek / varázslók vagy elvarázsoltak / valóban átváltozhatnak-e állattá (...).<sup>42</sup> Anhorn igennel válaszol erre a lehetőségre és bibliai példákat hoz az ember-állat átváltozásokra, majd részletesen szól az 1632-es év „megdőbbentő történetéről” (565sq o.) *Albrecht Pericofz*-ról, melyet J. Cluevertől vesz át és „igaz történetnek és Isten megdőbbentő ítéletének” tekint. Anhorn, sok elődjéhez hasonlóan megbízik a neves történetírók szaktekintélyében, ugyanakkor a következő szavakkal határozottan elhatárolja magát az eseménnyel kapcsolatos tudósítások második „hullámától” az illusztrált röplapokban:

„(...) ezzel szemben tehát csak egy csalóktól származó mese volt / ami az elmúlt 1672-es évben / egy rézkarc egy kutyává változott grófról (akinek emberfeje megmaradt) elterjedt a világban; mely mesét / hogy rászedjék a kíváncsi embe-

42. *Magiologia*. Das ist: Christlicher Bericht von dem Aberglauben und Zauberey. Der Welt / Ohne einige passion der Religionen fůrgestellt Durch Philinem (B. Anhorn von Hartwiss). Augustae Rauracorum 1675, 558 (az általam felhasznált példány: Universitätsbibliothek Freiburg i. Br., F954, am).

reket (mert a világ azt akarja, hogy becsapják) és hogy haszonra tegyenek szert / szemtelen naplopók költötték a fenti történetből / és hogy mind a jólelkűek, mind a hóhányók tekintetét minél jobban magukra vonják / a kutyának emberfejet festettek. Aztán, mint mindig az egész országban visszhangra lelt / és a rézkarcot gyakran eladták / mégsem hallottak egyetlen emberről sem / hogy saját szemével látta a kutyatestű embert / vagy az emberfejú kutyát.”<sup>43</sup>

Ugyanezt az érvelést – forrásmegjelölés nélkül – teszi magáévá Adami a *Lebenwaldt*, aki *Von des Teuffels List und Betrug* c., 1682-ben írt egyik értekezésében a következő szavakkal tör pélcát az illusztrált rölapok fölött:

„Isteni átváltozások történhetnek tam beno quod ad substantiam, quam quo ad accidentia, mint létező, mind véletlen dolgokkal / tehát Lót felesége sóbálvánnyá Áron vesszeje kígyóvá / a kánai menyegzőn a víz borrá változott. Igaznak kell lenni Chuverius Moszkovitiai Históriaja szövegének is, az istentelen parasztnyúzó nemesúrról, Albrecht Preitzoffenről / aki 1632-ben kutyává változott / ebből a történetből keletkezett az a grófit ábrázoló rézkarc, mely 1672-ben terjedt el.”<sup>44</sup>

Messze a XVIII. századba kell már előre ugrani, hogy olyan szerzőre hivatkozhasunk, aki nemcsak az egyes változatokat vagy publicisztikai előadásmódokat, hanem az egész átváltozási történet valóságtartalmát is jócskán kétségbe vonja. Erre a kritikai magatartásra szolgál példával F. Georg Wilhelm Wegner, aki Tharsander álnéven egy sor cikket írt a XVIII. századi ún. vásári-irodalomról. Egyik ilyen művében a „Prodigium – avagy csodás jeleket” kritikusan és szigorúan elítéli és a „kutyává változott nemesemberrel” kapcsolatban is nyilatkozik:

„De nem szabad mindent elhinni, amit nekünk az öregek a csodás jegyekről mesélnek, mivel ők nagyon is hiszékenyek voltak, és szokás szerint többféle hírt összekeverték, vagy hamis körülményekkel színezték ki őket, vagy pusztán természetes dolgokból is csodás jegyeket csináltak. Nagy csodálkozással olvassuk, hogy az emberek kutyává változtak, ezt a példázatot mesélik egy lengyel nemesemberről névszerint Albrecht Perikoffskyról, ami állítólag 1632-ben történt (Happellii Relat. Curios. Tom. 3, 369. o.). Mindenesetre nem kétséges, hogy a csavargóktól lehetett ilyen meséket tanulni, akik a vásárokon lebzseltek, és mindenféle szomorú gyilkossági történeteket énekeltek meg, hogy ezáltal ezekről kinyomtatott dalait minél jobban eladhassák, ezenkívül ezeket a megdöbbentő történeteket még lefestve is maguknál hordták, és az éneklésnél egy pálcával rájuk mutattak, hogy az egyszerű emberek számára mindez még hihetőbb legyen.”<sup>45</sup>

Ezzel a dokumentummal mindenesetre kicsit már előrehaladtunk az időben. mégis mégegyszer vissza kell kanyarodnunk az 1673-as évhez, melyben csodás eseményünkről a kortárs hírközlés tagadhatatlan csúcspontját elérte. A különböző sajtótudósítások nyilvánvalóan annyira befolyásolták a közönséget, hogy néhol a kutyaember lett

43. Uo. 567.

44. LEBENWALDT, A, A: *Achter Tractätte / Von des Teuffels List und Betrug in Verführung der Menschen zur Zauberey*, Salzburg 1682, 169 (az általam felhasznált példány: Universitätsbibliothek Freiburg i. Br., F 1022).

45. THARSANDER (WEGNER, F. G. W.): *Schau-Platz Vieler Meynungen und Erzehlungen* 1. Berlin, 1736, 224 sq.



a fő beszédtema. Sok helyen látszólag csak arra vártak, hogy a kutyává változott nemest elővezessék, ill. megjelenjen. Teophil Laube emlékezik még 1686-ban Nürnberg lakosságának izgatott várakozására, mivel bejelentették, hogy megtekinthetik a kutyát:

„Amikor aztán eltelt néhány nap / és nem érkezett meg ez a kutya / az történt / hogy egy egész Németországban híres orvos, elintéznivalói miatt Nürnbergbe érkezett / és mivel akkor éppen nagyon hideg volt / északi szokás szerint néhány bunda volt rajta / hogy védekezzék a hideggel szemben / hamarosan az egész városban általános riadalom keletkezett / mintha az embert / aki kutyává változott / a városba hozták volna / úgyhogy több ezer ember rohant oda / akik aztán hamarosan felismerték tévedésüket. Ezt mindenkinek magának kell megítélnie / az biztos / hogy sok ismert szerző és híres történész vélekedik erről az esetről elgondolkodtatóan / és ezzel kapcsolatban sok mindent meg is állapítanak.”<sup>46</sup>

Ennek a háttérnek ismeretében érthető, hogy a kutyává változott nemes története nemcsak az aktuális napisajtóban csapódott le, hanem még egy kétrészes kortárs regény is foglalkozott ezzel a témával. Ez a mind az irodalomtörténészek, mind a mesekutatók számára egyaránt figyelemreméltó dokumentum megjelenésében közvetlenül kapcsolódott a téma publicisztikai elkótyavetyéléséhez az 1675–76-os években a különböző kiadások és az időszaki sajtó révén. A regény első része a következő címet viseli: „Arany kutya / vagy részletes elbeszélés / hogy egy úgynevezett csehországi lovat / aki nem — (ahogy egyesek hamisan állítják) — durva istenkáromlás miatt hanem varázslat révén / kutyává változott / és ahogy ismét visszanyerte emberi alakját: (Olyan hasznos és mulatságos olvasmány, mint Apuleius *Arany szamara* / vagy Samuel Greifen fiának *Simplicius Simplicissimusa* / Először lengyel nyelven íródott / most pedig csehországi honfitársai tiszteletére németre fordította Cosmus Pierus Bohemus. Nyomtatták Wrzeckowitzban, 1675-ben.”<sup>47</sup>

A Cosmus Pierus Bohemus<sup>48</sup> szerzőnévnél Richard Alewyn<sup>49</sup> kutatásai szerint az oberpfälzi waldthurni születésű protestáns zenész és író Wolfgang Caspar Printz (1641–1717) álnevéről van szó, aki 1665-től a lausitzi Sorauban kántorként tevékenykedett. 1690-ben írt *Sing- und Kling-Kunst* c. műve még ma is némi tekintélynek örvend a zenetörténetben, két új kiadásban is hozzáférhető.<sup>50</sup> A mű a szerző önéletrajzát is tartalmazza, melyben mindenestre nem az *Aranykutya* szerzőjének

46. Laube (lásd 23. jegyzet) 92 sq.

47. Az általam felhasznált példányok: Herzog-August-Bibliothek Wolfenbüttel, P 468 Helmst. 12° m St. 5; Staats- und Universitätsbibliothek Göttingen, Fab. Rom. X, 5472.

48. Jöchernél csak az említett művel kapcsolatban említik meg (lásd XVII. jegyzet) Forts. 6. Bremen 1819 160.

49. ALEWYN, R.: Johann Beer. Studien zum Roman des XVII. Jahrhunderts. Leipzig, 1932. 92–96.

50. PRINTZ, W. C.: Historische Beschreibung der edelen Sing- und Kling-Kunst. Dresden, 1690; hasonmás-útkiadás szerk. O. Wessely (Die grossen Darstellungen der Musikgeschichte in Barock und Aufklärung 1), Graz 1964; PRINTZ, W. C.: Ausgewählte Werke 2 (Ausgaben deutscher Literatur des XV. bis XVIII. Jahrhunderts), szerk. H. K. Krausse, Berlin/New York 1979; Printzről vö. W. Bäumker in ADB (lásd 24. jegyzet) 26. köt. (1888) 593–596; WINKLER, K.: Literaturgeschichte des oberpfälzisch-egerländischen Stammes 1. Kallmünz, (1940). 202–206, 677 sq.



tünteti fel magát. Sok körülmény azonban amellet szól, hogy Printz irodalmi pályafutását ezzel az eredeti szatirikus regénnyel kezdte, melynek irodalmi előképeit a címlapon megnevezte. A nyomtatás helye Wrzeckowitz (lengyelül = Mindenváros vagy Mindenholváros) is fiktív, és Alois Eder<sup>51</sup> kutatásai szerint ugyancsak fikciónak tekinthető a címlapon állított lengyelből való fordítás.

A tartalomról: Az 1. fejezet címében már megadja a kulcsot a regényhez: „Az első fejezet / megcáfolja a cseh lovagról szóló gúnyiratot / és elmeséli / hogy a szerző varázslat révén kutyává változott.”<sup>52</sup> A „gúnyirat” kifejezéssel a szerző mindjárt műve elején az 1673-ból való illusztrált röplapokra utal, melyek véleménye szerint hazug történeteknek tekintendők.

„Tehát megjelent az előkelő csehországi lovagról szóló történet / aki kutyává változott / amelybe / mivel a rézmetszők és könyvnyomtatók csak saját hasznukat keresték / és meg is találták / oly sok hazugság került / hogy az értelmes emberek az ilyen történetet csak mesésnek tartják. Mivel azonban senki sem ismeri jobban az említett történetet / mint én; ezért a kegyes olvasónak a jelen értekezésben a tiszta igazságot akarom elmondani. Azok / akik az oly gyakran emlegetett történetet leírták / először a személyt illetően tévednek: Mert azt állítják / hogy egy előkelő lovagról van szó / akinek a nevét / közismert / főnemesi családja miatt nem akarják megemlíteni (...). De mert azon fáradozom, hogy elmentmondjak ennek az ügyetlen mesének / hiszen magam vagyok az / aki kutyává változott / és így tehát a legjobban tudom / hogy ki vagyok. A mai szokásnak megfelelően / azonban nem kívánom magam / nemesembernek kiadni / hanem elismerem / hogy sosem voltam lovag, még kevésbé gróf (...). Apám ugyanis paraszt Wallacheyben (...). De idővel Lengyelországba jöttem / és ott egy előkelő nemesembernél először komornyik / és végül adószedő lettem (...). Továbbá az események egész menete hamis és hazug / a valóságban viszont így alakult: 1668-ban megparancsolta nekem a junkerem / hogy szedjem be az adót / és ha valaki vonakodna adósságát rendezni / annál foglalom kell / a marháját / vagy egyéb ingóságát el kell vennem. Amikor teljesítettem a parancsot / és hivatali kötelességemnek eleget tettem / többek között egy özvegyasszonytól is követeltem a tartozását (...).”<sup>53</sup>

Ez az özvegyasszony boszorkánynak bizonyult, és bekente az adószedő nyakát egy kenőccsel és ezáltal fekete, bozontos uszkár kutyává változtatta. A regény a továbbiakban leírja ennek a különös emberkutyának a kalandjait, aki mindenféle úr szolgálatába állt és kutya-művészetének bemutatása révén hírnevet szerzett. De képességeiért többnyire csak hálátlanságot kapott, egyik helyről a másikra kellett költöznie, hogy életben maradjon. Így többek között egy kolostorba kerül, ahol az apát jól bánik vele, ám a prior ellensége, és ki is akarja heréltetni. Az uszkár azonban elmenekül és legközelebb egy nemesembernél szolgál aztán egy jámbor papnál.

51. EDER, A.: Erstlich in polnischer Sprache beschrieben. Wolfgang Caspar Printz' Güldener Hund un Polen. In: Acta Universitatis Wratislaviensis 431 (Germanica Wratislaviensia 39). Wrocław, 1978, 213–239.

52. *Der Güldene Hund* (Ezentúl GH) 1 (1675) A 2a.

53. Uo. A 2b–A 2b.

A szakácsnő azonban forró vízzel elüzi. További kalandok után visszakerül első urához, megtalálja a boszorkánykenőcsöt és ennek segítségével újból visszanyeri emberi alakját. Itt végződik a regény első része.

A második rész a következő címet viseli: „Aranykutya második rész / további történet / amint az un. csehországi lovas / aki kutyává változott / kutyaalakjában különböző uraknál jelent meg / melyet a szerző a sürgös lenyomat miatt / nem fűzhetett az első részhez / először lengyelül írva / később németre fordította Cosmus Pierius Bohemus Wrzeckowitzban nyomták 1676-ban”<sup>54</sup>

Ebben a folytatásban a szerző bevezetésként felsorolja az okokat, melyek őt a második rész megfogalmazásához vezették, mivel ugyanis az emberek „tolakodón” és „kiváncsian” várták a kutya további kalandjait (egy vendéglősnél, egy ügyvédnél, egy orvosnál, egy katonánál és más uraknál). — Cikkünk terjedelme nem teszi lehetővé, hogy részletesebben foglalkozzunk ennek az eredetileg pikareszk regénynek, melynek főszereplője egy kutya, egyes epizódjaival. Most csak röviden akarunk időzni az első rész 13. fejezeténél, amelyben Printz újból a nemesember történetéről készült illusztrált röplapok publicisztikai hatásáról szól. A regényhős egy ideig kolostorban élt, és kutyaalakja miatt — melytől szívesen megszabadulna — ismételten szenved. Bemegy tehát egy falusi templomba misére, hogy Isten szavát hallja és hogy imádkozzék. Itt hirtelen saját átváltozási történetével, mint példabeszéddel találkozunk a szószékről:

„A prédikátor a mértékletességről prédikált / és annyira ostorozta az evészetet és ivászatot / hogy az embernek égnek állt a haja. Az ivókról az istenkáromlókra tért át / és ezekről különböző rémes történeteket mesélt / és végül a csehországi lovas egész történetét / aki kutyává lett. Ezt a mesét olyan kétségtelen igazsággként adta elő / hogy még azokat is / akik nem akarták elhinni / nagyon felizgatta. Hogy bennem ennek a mesének a hallgatása milyen bolond gondolatokat szült / nem merem papírra vetni. Ez a prédikátor / különben falun élt / a prelátusi táblánál bajban volt / volt ott ugyanis egy fiatal csehországi nemes / aki nem átalotta a prédikáló papot a prelátus jelenlétében megkérdezni; melyik bibliában olvasta a csehországi nemesről szóló történetet / aki kutyává változott? A páter azt felelte / a történet nemrég történt meg / tehát nem lehet benne a Bibliában, vagy az egyházatyák műveiben. Ő azonban az egész történetet kinyomtatta és a kutyát rézbe metszette. Tehát mondta a cseh nemesember / akkor szükségképpen igaznak kell lennie / mivel ki van nyomtatva / mintha sosem nyomtak volna ki gúnyiratokat. Ennek a mesének a kitalálója egy csirkefogó / aki megérdemelné / hogy megvesszőzzék. Mert ha ez egy igaz történet / miért nem nevezte meg magát a csirkefogó / vagy legalább is a helynevet adta volna meg / ahol a történetet kinyomtatták. Atyám / ha ti ilyen gyalázatos hazugságot / és gúnyiratot<sup>55</sup> a szószékre visztek / akkor nem fogják azt mondani az emberek / hogy Isten szavát hallották / hanem hazugságokat és gúnyiratokat meséltek nekik. Amikor a prelátus látta / hogy a nemes úgy felbosszantotta magát / közbeszólt / lecsillapította

54. Mindkét rész Krausse újranyomásában (lásd 50. jegyzet) kényelmesen hozzáférhető.

55. Az eredetiben: pasquillus.

némiképp a nemest / az atyát azonban megleckéztette / és megintette / hogy ezentúl csak figyelmeztetéseket vigyen a szószerkekre. Az atya legjobb tudása szerint bocsánatot kért / kijelentve / hogy ő nem gondolt mást / minthogy ez igaz történet / és még maga is hisz benne. Mivel Isten mindenható / aki azt tehet / amit akar / és mivel a lovag őt annyira gorombán káromolta / így Isten őt mint igazságos bíró / undorító kutyává változtatta. És elpanaszolta / hogy az istentelen gyerekek nem törődnek a figyelmeztetéssel / sokkal inkább kinevetik őket. Nyomós érv / kezdte újból a nemes / Isten mindenható és azt tehet / amit akar (...) és ezért a gúnyirat íróját számárrá változtatta. Honnan lehet azonban tudni / hogy a lovag olyan durván káromolta Istent? A kinyomtatott gúnyiratból? Ezért kell igaznak lennie. Igen a parasztok maguk mögött hordják a lándzsákat. A hazug csirkefogó / aki a gúnyiratot írta / a litvániai nemesember hazug meséjét / aki ugyanilyen módon változott kutyává / újból felelevenítette / hogy a dicső cseh nemzetiségből való nemesurat / ezzel gyalázza (...)”<sup>56</sup>

A regénynek ez a része két szempontból is taulásos. Egyrészt, mivel állást foglal az akkoriban nyilvánvalóan általános szokással szemben, miszerint a falusi lélek kritikátlanul beleszövik a csodákról szóló tudósításokat prédikációikban és egyéb beszédekbe, másfelől, mivel a regény szerzője felfedi, milyen politikai motiváció alapján alkotta meg művét. Már bemutattuk, hogy az 1673-ból származó akár csak az 1633-as év rölap- és újsághírei milyen szokatlanul éles kritikát gyakoroltak a földbirtokos nemességre, az utóbbi esetben a csehországi nemesség kizsákmányoló tevékenységét illetően. Nem tudjuk, vajon Printz a sorai udvarban, Lausitzban, ahol szolgálatban állt, megbízást kapott-e egy ellenirat megfogalmazására, vagy legalábbis bátorították-e, mindenestre könnyen feltételezhető, hogy az *Aranykutya* szerzője urai szemében „jó fiú” akart lenni, és mindenben a nemességgel vállalt szolidaritást és megpróbálta semlegesíteni a rölapokban és újsághírekben rejlő társadalmi feszítőerőt.<sup>57</sup>

E szándékával a regény aktuális és propagandisztikus szerepet kapott, minde mellett ma nem tudjuk, vajon ennek megfelelt-e, avagy az olvasók egyszerűen csak kedvelték ezeket a burleszkszerű kutyakalandokat. Amit viszont a szerző akkortájt biztosan nem láthatott előre, az a tény, hogy első műve népkönyvként még több mint száz éven át fennmaradt. Természetesen ehhez szükség volt mindenekelőtt némi átdolgozásra, mely megszabadította a művet aktuális propagandisztikus vonatkozásaitól és a népi olvasmányok szférájához közelítette. Ezt az átdolgozást a XVIII. század 30-as éveiben végezték el; és a mű 1733-ban a következő címen jelent meg: *A csodálatos kutya, avagy / egy gonosz nőszemély ravaszsága és rosszakarata révén kutyává változott adószedő, aki kalandjai révén elmeséli a világ folyását*. Lengyelből németre fordította C. P. B. Anno 1733, 95 lap.<sup>58</sup>

56. GH 1, E 2b-E 4a.

57. EDER (lásd 51. jegyzet) 230.

58. Staatsbibliothek Berlin (DDR), 8° Yn 4381; egy 1727-es kiadásra utalás Hayn/Gotendorfnál (lásd 4. jegyzet) 355.

Az átdolgozás a Printz-féle regény első részére korlátozódik és nagy vonalakban követi a kiadást, részleteiben azonban gyakran erősen érzelmes és moralizáló lett és teletűzdelték tanulságos versikékkel és dalbetétekkel. A *csodálatos kutya* új kiadása 1790 körül jelent meg Christian Everaerts kölni népkönyvkiadónál. (4. ábra); ennek a népkönyvnek egyik példánya Clemens Brentano könyvtárában volt megtalálható, és ezt használta Joseph Görres *Deutsche Volksbücher*<sup>59</sup>c. monográfiájához. Az olvasóhoz szóló utószó az újraátdolgozás tanító alaptendenciáját különösen nyilvánvalóvá teszi: „(...) a kegyes olvasó tekintse ezt a kis tanulmányt a szegény alattvalókkal szembeni köszívűség példajaként, és segítsen Istennek köszönetet mondanom, hogy kutyaalakom, amelyben több mint négy éven keresztül fájdalmat és szükséglet eleget álltam ki, boldog véghez jutott, mivelhogy ismét visszanyertem korábbi emberalakomat.”

A népkönyvben való megjelenéssel még korántsem merítettük ki az anyag hatás-történetének ábrázolását a különböző hírközlő eszközök keretében. Népszerű röplapok és röpiratok még a XVIII. században is különféle módon nyúltak vissza a témához és gondoskodtak időnkénti feltámadásáról. 1701-ből egy illusztrált röplap két kiadása áll rendelkezésünkre, melyek gazdag gabonatermésről és ezzel összefüggően alacsony gabonaárakról tudósítanak. Egy nemesembert, aki korábban gabonát raktározott el és ezt most nem tudta haszonnal eladni, annyira felbosszantotta ez a dolog, hogy a gabonát a disznók elé vetette. „Csakis az isteni bosszú változtatván őt azonnal disznóvá / és bár pofaszakállával együtt megmaradt / úgyhogy mindenki felismerte / a szörnyetegnek négy lábon kellett járnia mint egy disznónak minden uzsorásnak és fősvénynek példát szolgáltatva amint ezt az eredeti (!) után készült ábrázolás / mindenki szeme elé tárja.”<sup>60</sup>

Jó száz évvel történetünk népszerűségének 1673-as csúcspontja után még egyszer működésbe lépnek a sajtók, hogy két sziléziai nemes hozzanak hírbe, akik alattvalóikat szolgaságban tartották és ezért kutyává változtak. Az elsőt, akiről ezt állították von Schlotberg úrnak hívták, a lengyel meg a cseh nemeshez (1633-ból, ill. 1673-ból) hasonlóan ő is nyúzta a szegényeket és utolsó tehenüket is elvette. Az istenkáromlást itt némiképp másként ábrázolják: „Az úr az udvarban álló egyik feszülethez fordulva

59. GÖRRES, J.: Die deutschen Volksbücher. Heidelberg 1807, 37. sz. Görres kommentárjában közvetlen kapcsolatot állapít meg a *Csodálatos kutya* és Cervantes „Cipion és Berganza kutyák párbeszéde” c. novellája között. (Eredetileg: Colognio de Cos perros (külön magyar kiadásban: Suillai kutyák (1943), illetve: Két kutya beszélget (1944) címmel). Azonban csak annyiban áll fenn távoli tipológiai rokonság, amennyiben a spanyol novellában a két kutya kölcsönösen elmeséli életét és hasonló kalandokról számolnak be, mint a GH eseményei. Vesd össze: DE CERVANTES SAAVEDRA, M.: Gesamtausgabe. I: Exemplarische Novellen, Stuttgart 1963, 612–686. E. T. A. Hoffmann továbbcsatolta a történetet, amennyiben Berganzát feltámasztja és száz évvel később újabb kalandokat mesélt vele. Nachricht von den neuesten Schicksalen des Hundes Berganza. In: Gesammelte Schriften 7. Berlin 1873, 84–148.

60. A disznóvá változott lengyel nemesember. Illusztrált röplap rézmetszettel és próza szöveggel két hasábon: (1) Holländer (lásd 31. jegyzet) 194, 102. ábra; (2) BARTELS, A.: Der Bauer in der deutschen Vergangenheit. Jena é. n., 130, 146. ábra; (1)–hez vesd össze: HACKFELD, B.: Wunderähren und Riesen Korn. Ein Beitrag zur Flugblattliteratur der früheren Neuzeit. Szakdolgozat Göttingen 1984, 90–92, 26. ábra. További kiadás színezett fametszettel és rímes szöveggel: Hayn/Gotendorf (lásd 4. jegyzet) 345 sq.

azt mondta, amiért ezt tetted a levágott állatok húsát a kutyákkal eheted meg. Elővett egy pisztolyt és ellőtte a kereszt egyik karját, haraggal odalökte az elpusztult tehénre és azt mondta: itt fekszel hát te dög a másik mellett. (...)”<sup>61</sup> Egy másik forrásban ugyanebből az évből egy istentelen grófról van szó a sziléziai Briegből, aki 1764. február 13-án istenkáromás miatt kutyává változott.<sup>62</sup>

A felvilágosult *Journal von und für Deutschland* 1785-ből ugyanennek a történetnek egy 1780-ra datált másik változatát nyomja ki a nürnbergi Enterische Erbe nyomdában és hozzáfűzi: „Egy fuldai hivatalnok találta ezt a fél lapra nyomtatott hírt más elkobzott könyvek között, melyeket hivatali körzetében korábban egy csavargónő kínált eladásra. (...) 1785-ben ilyesmit igazán nem vártunk volna.”<sup>63</sup>

Am még itt sem értünk a történet végére. 34 évvel később ezt a szöveget mégegyszer aktualizálják és ezúttal egy Olaszországi von Schotenberg nevű úrra vonatkoztatják, akinek 1798. augusztus 14-én ugyanezen vétség miatt kellett kutyává változnia.<sup>64</sup> És J. Scheible, a *Das Schaltjahr* c. híres gyűjtemény kiadója teszi fel az egész dologra a koronát azáltal, hogy a von Schlotenberg úrról szóló 1798-ból való csodás történetet szószerint és mindenféle kritikai megvilágítás nélkül felveszi gyűjteményébe.<sup>65</sup>

Áttekintésünk végén, mely egy újsághír útját követte végig az időn és a hírközlő eszközökön keresztül, a népi elbeszélések kutatójának fel kell tennie a kérdést, vajon az írott művek sokoldalú visszahatásai a XVII–XVIII. századi szóbeli mesehagyományra nem találhatók-e meg a későbbi néphagyományban is? Ennek a kérdésnek már A. Jacoby is utánajárt, és az ilyen átvétel első nyomait egy szlovén népballadában<sup>66</sup> találta meg. A szlovén balladák időközben megjelent típusindexe<sup>67</sup> révén megállapíthatjuk, hogy itt nem egy elszigetelt adatról van csak szó, hanem a szöveg

61. Erschröckliche Gerichte Gottes, welche sich in Schlesien begeben An den Herrn von Schlotberg Welcher in einen Hund verwandelt worden Den 5. Merz 1764 (Fametszet: Jobbra forduló kutya emberfejjel). Allen in Geiz ersoffenen Welt-Menschen zur heilsamen Warnung unter Augen gestellet. Getruckt nach dem Nürrenberger Exemplar. Flugschrift h.n. é.n., Marburg. Zentralarchiv der deutschen Volkserzählung (Bolte-Bibliothek/, So VZ 1, 2 B11. 4°. Dr. Hans-Jörg Uthernek (Göttingen) köszönöm, hogy felhívta a figyelmemet erre a nyomatra.

62. Lied auf den Gottlosen Grafen Martin zu Brieg in Schlesien (...) Típusnyomás fametszettel, 4 lap 4°; Hivatkozik erre: DRUGULIN, W: Historischer Bilderatlas. Verzeichnis einer Sammlung von Einzelblättern zur Cultur- und Sittengeschichte vom 15. bis in das XIX. Jahrhundert 2. Leipzig, 1867. 4809 sz. (maga a nyomtatvány nem állt rendelkezésemre).

63. Journal von und für Deutschland (1785) 224–226, itt 224; a szöveg lenyomata Jacobynál (lásd 2. jegyzet) 220sq.

64. Erschreckliches Gericht Gottes, welches sich in Italien begeben an dem Herrn von Schotenberg, welcher den 14. August 1798 in einem Hund verwandelt wurde (Fametszet: emberfejű kutya, jobbra fordulva). Gedrukt nach dem Original 1798. Flugschrift, 2 lap, 8°, csak az 1. és 4. lap van meg; Germanisches Nationalmuseum Nürnberg, H.B. 25778.

65. SCHEIBLE, J.: Das Schaltjahr; welches ist der teutsch Kalender mit den Figuren. 1: Januar Stuttgart, 1846. 169–171, 3. szám.

66. STREKELJ, E.: Slovenske narodne pesmi 1. Ljubljana 1895–98. 331 sq., 287. szám, németre fordítva: Jacoby (lásd 2. jegyzet) 222.

67. KUMER, Z.: Vsebinski tipi slovenskih pripovednih pesmi — Typenindex slowenischer Erzähllieder. CA (szlovén balladák típusjegyzéke). Ljubljana, 1974. 302–305, 284–286. típusok.

a szlovén balladák egy olyan csoportjába tartozik, amelyben a nemesember-monda XVIII–XIX. századi legújabb átformálásának körvonalai (von Schlotberg vagy Schlottenberg úr) világosan felismerhetők: Egy kegyetlen várúr elveszi egy paraszttól a tehenét, mert a beszolgáltatandó adó összegéből egyetlen krajcár hiányzik. A vár úrnője jószívűnek bizonyul és a kérésre visszaadja a parasztnak tehenét. A várúr haragra lobban, üldözi a parasztot és le akarja löni. Egy feszület kínál védelmet a menekülő parasztnak. A várúr rálő a feszületre és megsebesíti azt (Motif-Index D, 1642–2. számú motívum), a kiömlő vér az urat kutyává változtatja. A várúrnő a kutyát a zarándokokkal együtt Krizna Gorába vagy Rómába küldi, de az átváltoztatott nem kap bűnbocsánatot. Az anyag igen erős átalakítása ellenére a három alapelem – (a) köszívűség a szegényekkel szemben, (b) istenkáromlás (égrelövés majd feszületre lövés) és (c) az átváltozás mint büntetés – a szlovén népballadában még jól felismerhető.

A szlovén balladák és az egykori német nyelvsziget Gottschee (az egykori szlovén Krajna területén) közti összefüggések jól ismertek a kutatók számára.<sup>68</sup> A köszívű várúr kutyává változásáról szóló ballada is része az interetnikus dalcserének, mely egyfelől a szlovének és horvátok között, másfelől pedig a gottscheiekkel volt gyakran megfigyelhető. A gottscheei párhuzam még századunk 20-as éveiben is élt a népénekekben.<sup>69</sup>

A *hiányzó krajcár* c. gottscheei elbeszélő dal rövid tartalma a következő: Mivel egyetlen krajcár hiányzik az adó összegéből, az adószedő a toronyba záratja a parasztot. Egy évvel később eszébe jut a paraszt, ám a toronyban már csak a csontjait találja. Felszáll onnan egy fehér galamb a toronyból és három fekete kutya porrá és hamuvá tépi szét az urat.

Hogy egy ilyen dalszöveget kielégítő történelmi kutatás nélkül mennyire félreértelmezhetnek, mutatja a kiadónak, A. T.-nek a szöveg első közzétételéhez fűzött feltevése, miszerint a dal témája a XVI. századig nyúlik vissza: „Egyáltalán kétséges, hogy ez a tragédia csakugyan így játszódott le. Ha nem is szándékos, de határtalan könnyelműség volt, a falu egyik legnagyobb adófizetőjét egyetlen hiányzó krajcár miatt a toronyba záratni. (...) Vajon nem ez az eset vezetett-e oda, hogy a nép teljesen felháborodott és mozgolódni kezdett, és mindez meggyorsította az 1515-ös felkelés kitörését? Talán a bosszúálló „fekete kutyákon” is a felbőszített parasztokat értik, akik áttörnek ajtókon és falakon, a bűnösöket Georg von Thurnt urat és a Stersen nevű adószedőt elítélték, és végül is három áldozatról beszélnek, amely mind a hiányzó krajcárnak volt a következménye.”<sup>70</sup> Hogy a szlovéniai-gottscheei történet a hiányzó krajcárról nem ilyen összefüggésben nyúlik vissza, hanem a „ku-

68. SEEMANN, E.: Die deutschen Volksballade und das slovenische Erzählild. In: Rad kongresa folklorista Judoslavije 6, Bled, 1959, Ljubljana, 1960. 103–109. BREDNICH, R. W.: Gottscheer Volkslieder. Ein Vorbericht zu ihrer Gesamtausgabe. In: Jahrbuch für Volksliedforschung 11 (1966) 123–130.

69. BREDNICH, R. W. (Suppan, W. /szerk.): Gottscheer Volkslieder. 1: Volksballaden. Mainz, 1969. 81–83, 25b. sz. (a gyűjtés adatai: Stockendorf/Gottschee 1922).

70. T., A.: O Kreizar du beanigās Galt. Eine Ballade aus der Zeit des Gottscheer Bauernaufstandes in Jahre 1515. In: Gottscheer Zeitung 6, 44 (1960) 1.

tyává változott nemesről” szóló népszerű röplap és újsághírek visszatükröződésének tekinthetők, ma már nyilvánvalónak számít.

Témánk átvételének és befogadásának története ezekkel a XIX–XX. század fordulójáról való népballadákkal még mindig nem ért egészen véget. Egyelőre a végső pontot a magyar író Békeffi István jelenti *A kutya, akit Bozzi úrnak hívtak* c. elbeszélésével.<sup>71</sup> Békeffi az átváltozási történetet napjaink Brooklynjában, olasz bevándorlók között játszatja. A köszívű ügyvéd Bozzi a new yorki városrészben egy nagy bérházra felügyel és szegyetlenül kiszipolyozza az olasz bérlőket. A szegény árvának, Júliának, pl. visszatartja a számára küldött támogatást. Irodasegédjének, Brunónak kutyaugatást utánozva kell elrettentenie a koldusokat az irodaajtó előtt. Erre egy öregasszony csúf kutyává változtatja Bozzi urat és kiköti, hogy emberi alakját csak akkor nyerheti vissza, ha valaki annyira megszereti, hogy megcsókolja (ez a békakirály-mesemotívuma, Motif Index D. 735. 1.). A kis olasz fiú, Filippo, az öreg cégtáblafestő Pietro unokája keresztülviszi ezt a csodát és végül kigyógyítja az ügyvédet köszívűségéből. Forrásként Békeffi számára bizonyára a *Csodálatos kutya* (Wunderbarer Hund) c. népkönyv egy változata állt rendelkezésre. Minthogy időközben film és rádiójáték<sup>72</sup> formájában e témának újabb közvetítői akadtak, bizonyíthatónak tűnik, hogy e történet a hírközlő eszközök segítségével megtett hosszú útján még korántsem érkezett el végállomásához.

(Fordította: Páldy Krisztina)

71. BÉKEFFI, I.: *A kutya, akit Bozzi úrnak hívtak*. Legutóbbi kiadása: Budapest, 1980.

72. Peter Ustinov az 50-es években; hangjáték — átdolgozások: film — Peter Folken. Düsseldorf, Pädagogischer Verlag Schwann, 1982 (Christine Shojaei Kawan, Göttingen szíves tájékoztatásai alapján).

LUTZ RÖHRICH

## *A fa a népi elbeszélésekben*

Az irodalomban és a képzőművészetekben sokszor hasonlították az emberi életet a fához. Különösen a romantikus művészetben játszik nem csekély szerepet a természet növekedési szakaszainak és az emberi élet korszakainak párhuzama. 1793-ban már Daniel Chodowiecki készített nyolc metszetet *Életút* címmel, amelyek középpontjában — az emberi élet különböző fázisainak megfelelően — egy-egy fa áll, kis fácskából göcsörtös, terebélyes fává fejlődve.

Közmondásokban és szólásokban a fák gyakran az ember állhatatosságát és hajthatatlanságát jelképezik. Az erős emberről azt mondják, képes lenne „fákat kitépni”. Azt mondják, „kemény fából faragták”. A hajlíthatatlan tölgy képe emberi jellegű: „Mit árt az a büszke tölgynek, ha a disznó hozzádörgölődzik?” — ami azt jelenti: kis emberek sértései az öntudatos embert nem rázzák meg. „Nehéz már a vén fát hajlítani”. Ennek az a jelentése: „Amit Jancsi meg nem tanult nem tudja azt János.” „A vén fát át ne ülted.” Másrészt „a fák nem nőnek az égig”; a közmondás az emberi tevékenység korlátozottságára utal.

Valaki „gyökeret ver”; „meggyökeresedett” vagy „gyökértelen”. „Görbe fának” nevezik másrészt az olyan embereket, akiknek az élete nem volt egyenes vonalú. „Minő a fa, olyan a gyümölcse”; „Fának haszna gyümölcsén tetszik meg” — „Az alma nem esett messze a fájától” — mindezek közmondásokban és emblematikus képekben a „fa” embert jelöl: a fák nagysága vagy magassága magas méltóságot, rangot vagy kort jelent. A fák gyümölcse a tettek következménye, de a gyerekekre vagy unokákra is utal, a fák növekedése és metszése pedig a nevelésre. A fák kivágása lesüllyedést, katasztrófát vagy halált jelképez.

Ebbe az összefüggésbe tartozik az a szokás is, hogy gyermek születésekor fát ültetnek. Goethe nagyapja az unokája születésekor körtefát ültetett. Svájcban az volt a szokás, hogy fiú születésekor almafát leány születésekor pedig körtefát ültettek. Ha valaki messzi útra indult, szintén fát ültettek, amely az otthonmaradottaknak a távollévő sorsát volt hivatva jelezni. Ha egy ilyen, a születéskor ültetett fa kiszáradt, az annak a jele volt, hogy emberi képmása hamarosan meg fog halni. A *Két testvér* című (60. számú) Grimm-mesében a két fivér elválásakor bevágásokat ejt egy fában; ezek vérezni fognak, ha egyikük veszélybe kerül.

Az ember újra meg újra a fa képében látta meg a maga életét. A fában összesűrűsödik a természet rendje: a növekedés, virágzás, fejlődés, gyümölcserlelés és végül a hervadás és elmúlás, az elpusztulás. A fa-motívum ilyen értelemben gyakran megtalálható sírköveken, mint például a villámsújtotta tölgy a legszebb férfikorban elhunyt férfi vagy esetleg szerencsétlenül járt fiatalember jelképeként, a kiszáradt fa vagy a kivágott fatörzs az elmúlás jeleként: ezek egyszerre szimbolizálják az elpusztulást, valamint az új virágzás és rügyezés, a továbbélés és feltámadás reményét.



A pszichológiai diagnosztika is magáévá tette az embernek a fával való öntudatlan azonosítását. A pszichológusok ún. „fa-tesztje” jel-teszt. Abból ahogyan a vizsgált személy milyen tetszőleges fát rajzol, következtetni lehet sajátosságaira, különösen lelki fejlődésére. A megrajzolt fák a pillanatnyi lelkiállapot jellegzetes kifejeződései.

Ebben az értelemben tehát a fának egyéniségük van. Ugyanez a gondolat bukkan föl a varázsigében és a ráolvasásban, amelyben a fákat emberként (például „mogyoróbokor asszonyság” „bodza uraság”, „fenyő asszonyság”) köszöntik és szólítják.

Fenyő asszonyságom  
neked adom minden bajom

(Frau Fichte  
hier bringe ich dir meine Gichte)

Mind az emberi élet fontos fordulópontjaival összefüggésben, mind a naptári év jeles napjai alkalmával ismert a faállítás és -díszítés szokása. A legfontosabb példa erre a májusfa a maga igen különböző megjelenési formáival: zöld ág, friss lombú fa vagy koszorúval díszített pózna. Emellett ismertek még a legkülönbözőbb formájú egyéni és közösségi jellegű májusfák. A májusfa körül járt tánc történetileg régi korokig vezethető vissza. Nemcsak falusi, hanem udvari szokás is volt. Különösen jelentős és ünnepélyes az egész község által fölállított májusfa. Nemritkán a legkülönfélébb figurák csoportjai, többnyire a kézművesek és a foglalkozások megsemmisítései díszítik. Mindenki szeretné, ha foglalkozását megörökítenék a májusfán. A májusfa ily módon azt példázza, hogyan azonosul az egyén, sőt az egész közösség is a fával.

A közösséghez tartozó májusfákon kívül létezik az egyéni „májusfaállítás” is: a menyasszony ablaka elé állított májusfa szerelmi szokása. A legények éjszaka titokban májusfát állítottak szívül választottjának ajtaja elé. Természetesen az is előfordulhatott, hogy egy vetélytársuk ezt a fát egyszerűen elfűrészelte és ledöntötte. Ilyen események azután életveszélyes verekedéssé is fajulhattak. A könnyelmű lányoknak viszont „szégyen-májusfát” állítottak az ablakuk alá. Ez száraz fa volt, amire rongyokat vagy szalmabábut akasztottak. Még ma is sokfelé szoktak a *Walpurgisnacht* vagyis a május elsejére virradó éjszakán mindenféle csínyeket elkövetni, például egy-egy nem nagyon kedvelt személy háza előtt kertkaput vagy egy tárgoncát akasztanak egy fára.

Ennek ellentéte a valaki tiszteletére állított fa, amelyet például egy kiváló polgártárs kerek számú születésnapjára adományoznak. Ilyen fákat állítanak családi ünnepek, elsősorban esküvők és születésnapok alkalmából. Közeli rokonuk a bokrétafa. Bokrétaünnepkor földísztik, és a megácsolt tetőre teszik. Kimondva vagy kimondatlanul az a kívánság fejeződik ki ebben, hogy a ház olyan szilárd, nagy és maradandó legyen, mint egy fa.

A húsvéti ünnephez is tartozik fával kapcsolatos szokás: a húsvéti bokor vagy húsvéti fa, amelynek zöldellő ágaira festett húsvéti tojásokat aggatnak. A fa és a húsvéti tojás rokon szimbólum: a fa ősszel látszólag meghal, télen halottmrev, tavasszal pedig újjáéled. Hasonlóan van ez a tojással is: a látszólag halott dologból új és friss élet tör elő.

Már húsvét előtt egy héttel, virágvasárnapon létezik egy másik tavaszi fa, amely a későbbi májusfához nagyon hasonlít, de egy tisztán keresztény ünnepi szokáshoz

tartozik. A nap középpontja a zöldágszentelés; ezek az ágak a dél-badeni területen hatalmas díszített vagy oszlopos ágak is lehetnek. Virágvasárnap után a zöldágot a ház mellé állítják, és otthagyják gyógyító és áldáshozó jelként majd a következő virágvasárnapon újat állítanak a helyére. A zöldág ily módon oltalmazó fává válik, amelyet egy-egy gazdaság és család életével és szerencséjével hoznak összefüggésbe.

A zöldellő fa vagy fatörzs felállításának és körbehordozásának szokását a legkülönbözőbb profán vagy keresztény alkalmakkor megismétlik. Farsang éjszakájához hozzátartozik a bolondok fájának fölállítása. Az utóbbi két évtizedben majdnem minden sváb-alemann bolondegylet (Narrenzunft) bevezette ezt a szokást, amely azonban régi elképzelésekhez kötődik. Már a XVI. században ismerték a bolondok fájának motívumát, amelyről lerázzák a rajta nőtt bolondokat.

Sajátos fejlődéstörténete van az ún. „szabadságfának”, amely Észak-Amerikában keletkezett. 1765-ben Bostonban volt egy „tree of Liberty” — a függetlenségi harc jelképe. A fa mint forradalmi szimbólum fölbukkant az 1788–89-es franciaországi parasztfölkelések során is. A szabadság fájának nagy hulláma viszont igazán 1792-ben érte el Franciortszágot. Érthető ez, hiszen ekkor volt szükségük a forradalom vívmányait megtestesítő önálló jelképre. A szabadság fája elsősorban nyárfa volt, mert a fa francia neve — „peuplier” — a népre (franciául „peuple”) emlékeztetett. Kalapokat, sapkákat zúztak ra, és körbetáncolták. Franciaországból kiindulva azután az „arbre de la liberté” eszméje elérte Németország nyugati felét is. 1795-ben jelent meg a német nyelvű Svájc első szabadságfája, francia Svájcban pedig már ennél korábban voltak ilyen fák. A jakobinus sapka helyett a svájci szabadságfákon hamarosan Tell Vilmos fővege függött.

A búcsúfát egyébként a búcsú szabadsága jelképének tekintették, hasonlóképpen a kitűzött koszorú, bokréta vagy fa és a termelői borkimérés jeleként a vásárjogot jelképezte. A fák ily módon eszméket is képviselhetnek.

A sírköveken megjelenő faábrázolások gyászt fejeznek ki, mint például a szomorúfűz ábrázolása. Maga a fa mint sírnövény vagy temetői fa is megjelenik; csakúgy, mint más, ágaikat lelógató fák, amelyek olyan emberre hasonlítanak, aki határtalan gyászában és ijedelmében csüggedten leengedi a karját. A sírokon növő fák ugyanakkor a túlélés és a továbbélés jelei is. Ez a fa mintegy az elhunyt halál utáni alakja növényi formában, mintegy megtestesült lelke (Körperseele). Az úgynevezett sírből kinövő növény motívum az egész európai balladakincsben föllelhető, különösen két szerelmes haláláról szóló balladák végén: a tragikus sorsú szerelmesek sírjából két fa nő ki, amelyek a magasban összefonódnak. Egy újjörög népdalban ezt így mondják:

Nőtt a lányból egy citromfa,  
A fiúból meg ciprusfa,  
Lehajolt a ciprusfa,  
s a citromfát csókolta.

Aus ihr wuchs ein Zitronenbaum  
aus ihm wuchs die Zypresse  
es neigte die Zypresse sich  
küsst' das Zitronenbäumchen.

Ezekben az esetekben a fa mint az elhunyt ember egyfajta alteregója jelenik meg. Ez a gondolat elsősorban a népmesékben közismert. Az *éneklő csont* című (28. számú) Grimm-mesében (= magyar Jávorfácska) a megölt fiú sírjából fa nő ki. A fájából

faragott furulya elmeséli a gáztettet, és rábizonyítja azt a gyilkosra. A *Borókafa* című (47. számú) mesében a fia születésekor meghalt anyja egy borókafa alá temeteti magát, és innen irányítja a mostohaanyja által megölt fiú újjászületését.

Az az ág, amelyet Hamupipőke (21. számú Grimm-mese) az anyja sírján elültet, szerencsét hozó fává válik, a meghalt anyja általa terjeszti ki karját óvón az árva gyermek fölé. A sírból jövő hasonló áldással találkozunk már e mese előképében, a „földbe temetett tehénkéről” szóló mesében (*Erd Küklein*). Itt csodás almafa szerepel, amely a földben eltemetett tehénke egyes részeiből nő ki.

Arról is sok szó esett már, hogy „az ősök jelen vannak a fában”. Ebbe az összefüggésben tartozik Theodor Fontane híres balladája *A havellandi riblecki Ribbeck úr*, amelyben az elhunyt vidéki földesúr sírján lévő körtefa adja a gyermekeknek azokat a körtéket, amelyeket életében ő maga oly szívesen osztogatott. Halála után a fa teszi ugyanezt; ez egy beszélő sírfa:

Ha jön egy fiú a temetőbe,  
Suttog a fa: „Kell-e körte?”  
Ha lány jön, súgja: „Gyermek,  
Jer ide, te is kapsz egyet.”

Az a gondolat, hogy a halott ember a fával kapcsolható össze, ma is él még. Izraelben például a Tel-Avivból Jeruzsálembe vivő őt mellett van egy „Planting Center for Tourists” („Ültetőközpont turisták számára”). Itt minden megölt zsidó emlékére egy-egy fát ültetnének. A megölt emberek lelke mintegy jelképesen továbbél a fában, életük folytatódik. A fa ily módon a halál utáni túlélés szimbólumává válik. Rokona ennek az elképzelésnek a sírokra állított karácsonyfa, amely csupán újabban vált szokásossá.

A sír díszítésére állított fák bizonyosan annak is jelei, hogy az élők tartósan gyászolják a holtakat, és gondoskodnak róluk. Temetőink kedvelt gyászfái olyan örökzöld fák, mint a ciprus vagy a tiszafa. Ugyanez áll a puszpángra is. A gyász képzele különösen a ciprushoz, ehhez az obeliszkhöz hasonló, sötét, lágy formájú fához kapcsolódik egészen napjainkig. A halotti vagy temetői fák közül említésre méltó még a rozmarin is. Ez a szerepe már az antik Földközi-tengeri világban is, ahol a rozmarin egy fa méretét is eléri. Ismert a következő népdal:

Ma éjjel álmodt láttam,  
Nehéz volt nagyon.  
Kertem sarkában  
Nőtt szép rozmarinom.

Ich hab die Nacht geträumet  
Wohl ein schweren Traum,  
Es wuchs in meinem Garten  
Ein Rosmarinenbaum

A kert temetővé vált ma,  
A virágok közt sírhanak.  
És a zöld fa lombja  
Magot s virágot hullajt.

Ein Kirchhof war der Garten,  
Ein Blumenbeet das Grab,  
Und von dem grünen Baume  
Fiel Korn und Blüte ab.

A leveleket összeszedtem  
Egy arany korsóba.  
A korsót elejti kezem,  
S az széttört darabokra.

Die Blätter tät ich sammeln  
In einen goldnen Krug,  
Der fiel mir aus den Händen,  
Dass er in Stücken schlug.

Gyöngyök gurultak szerte,  
S vérvörös csöppecskék.  
Az álom mit jelenthet,  
Kedvesem, élsz-e még?

Draus sah ich Perlen rinnen  
Und Tröpflein rosenrot:  
Was mag der Traum bedeuten?  
Ach Liebster, bist du tot?

Az a hit viszont, hogy a fák jövőmondó képességekkel rendelkeznek, nem csupán a népi hiedelmek része, hanem mítikus időkre nyúlik vissza. Beszélő fák és jósfák sok nép vallásos elképzelései között szerepelnek. Indiai felfogás szerint az aranykorban a fák is tudtak beszélni, és a régi mesekezdő fordulat is így hangzik: „Azon időkben, amikor a fák még beszéltek”. Az éneklő fa keresése ismert mesei motívum. A Grimm-féle „éneklő, ugrádozó pacsirta” (88. számú mese) alatt a vörösfenyő értendő. Az egyik legismertebb eszkatologikus monda egy, a jövőt megmutató fán játszódik. A „jövőbeli ütközet a nyírfánál” mondájáról, az idők végezetének látomásáról, a népek és világok jövőt eldöntő eljövendő küzdelméről van szó. Az utolsó csata majdnem mindig szorosan kapcsolódik egy végzetszerű száraz fához, többnyire tölgyhöz, hársához vagy körishez. A fa nem csupán a csata zürzavarának a színtere és középpontja, hanem az ideje is ennek a fának a növekedéséhez, újra kizöldüléséhez vagy kihalásához kapcsolódik. Helyét Vesztfáliába teszik, vagy pedig a Salzburg melletti Walserfeldre.

A száraz és újra kizöldülő fáról szóló mondai hagyomány természetesen emlékeztet az ótestamentumi Áron botjára. A ránhagyományozott legendaszerű történetekben a száraz fa kizöldülése annak a bizonyítéka, hogy az az ember akinek életét és működését ily módon dicsőítik, szent és kiválasztott volt. Gyakorta szól a híradás arról, hogy olyan száraz fák, amelyekhez szenteket kötözték ki és ott kínozták őket, később levelet hajtottak és virágoztak. Más mondákban és legendákban egy száraz ág vagy fa kizöldülése egy nagy bűn megbocsátását jelenti, például a Tannhäuser-mondabeli bottal történt csoda esetében. A Krisztofórusz nevű óriás (Szent Kristóf) — mint minden monda- és mitológiai óriás — fát használt vándorbotnak. Ez a fa kivirágzott és gyümölcsöt hozott annak jeleként, hogy a szent az Üdvözítőt vitte át a vállán a vízen. Más mondák és legendák szívesen kötik össze rügyező fával egy-egy jövőbeli esemény bekövetkeztét, különösen a „Megváltó a bölcsőben” jellegűeket. E történetben egy szegény léleknek a tisztítóüztől való megváltása egy olyan fa felnövekedésétől függ, amelyből valaha a megváltó bölcsőjét ácsolták.

További fontos szerepet játszik a fa a szerelmi metaforikában. A fa a szerelmesek találkozóhelye és menedéke. A klasszikus szerelmespár, Priamus és Tisbe egy hársfa alatt találkozik. Jól ismert Walther von der Vogelweide közismert szerelmi költeménye:

A hársfaágak csendes árnyán,  
ahol kettőnknek ágya volt, ...  
(Babits Mihály fordítása)

A Manesse-kézirat egyik képén egy szerelmespár ül a rózsafa alatt. A fa ágai szív alakban egymásba fonódnak és egy címerpajzsot tartanak, amelyen az „Ámor” név olvasható.

A fával benőtt kert, főleg a gyümölcsöskert az irodalomban és a népköltészetben mindig a szerelem „locus amoenus”-a is. A gyümölcsök közös leszedése és elfogyasztása – azóta, hogy Éva elcsábította Ádámot – erotikus szimbólum. A falu hársfája alatt van a szerelmesek tánc- és találkahelye. Az egyik népdal igen részletesen kifejti a hársfa-hasonlatot:

Kettesben a zöld erdőbe menjünk,  
Egy hársfát vágjunk ki együtt.  
Abból fehér deszkákat hasítsunk,  
Az ágyikóban együtt aludjunk  
Azután majd bölcsőt is ácsoljunk.

A szerelmesek a fa kérgébe szívet vésnek; e mögött nyilván az az elképzelés húzódik meg, hogy a fával együtt a szerelem is növekszik. „Minden fatörzsbe belevéstem...” vagy „Kérgébe sok szerelmes szót véstem” – halljuk Schubert *Hársadalában*. A nemiségre vonatkozó metaforák egész sora kapcsolódik valamilyen módon a fához, például „megmászni a fát”, „két ág közt valamit merészalni” (értsd: két láb között), „fát törni” vagy „hajlítani”. Az ágtörés nyilvánvaló erotikus metafora. A régi jogalkalmazásban egyszerűen egyfajta birtokbavételt jelentett: az eladó vagy a bíró a vevőnek zöld ágat nyújtott az átadás jeleként. A népdalban az ágtörés az eljegyzés jelképe lesz:

Föl a hegyoldalra nemsokára együtt mentek,  
s egy fa alá az erdőben leültek.

a fiú letört egy zöld ágat,  
és tette a lányt asszonyának.

Sie gingen zusammen den Berg hinauf  
balde,  
und setzten sich nieder bei einem Baum  
im Walde.  
Er brach herab einen grünen Zweig  
und machte das Mädchen zu seinem  
Weib.

**Vagy:**

Egy almafácskáról  
egy ágat letörtem  
egy lánykát, oly jóra volt,  
ím feleségül vettem,

Von einem Apfelbäumelein,  
de brach ich mir ein Reis:  
aus einem wackren Mägdelein  
de mach ich mir ein Weib.

Az ág „pars pro tot” az egész fát, és ezáltal magát a lányt jelképezi. A jelkép tovább is vihető: a nő ugyanolyan helyhez kötött, mint a fa vagy általában egy növény, akár egy virág. Egyúttal inkább passzív, nincs hangja. A még ma is igen népszerű *Elhúzott egyszer öt vadhattyú* című dalban a háborúba vonuló fiatalembereket öt hattyúhoz hasonlítják. A lányokat, akiket a fiatalemberek halála a háborúban megfosztott a szerelemtől és a házasságtól, öt ifjú nyárfa jelképezi:

Nőtt egykor öt ifjú nyárfa  
szépen és karcsún az erdőben.  
Halljad, halljad történetem,  
nem virágzott ki egyik sem.

Wachsen einst fünf junge Birken  
schön und schlank am Waldesrand  
sing, sing, was geschah  
keine in Blüte stand.

A *Holle anyó* című (24. számú) Grimm-mesében a hösnő egy érett almával teli almafához érkezik, amelyet meg kell ráznia — ez nyilvánvalóan az érettség jelképe. Hamupipőkére (Grimm 21. számú meséje) az jellemző, hogy a herceg elől egy érett körtékkel teli fába bújik el. A mélylélektan szerint a fa a növényi tulajdonságoknak legerőteljesebb megtestesítőjének, az anya-őstípusnak egy aspektusát jelenti. A fa születése után is állandó szoros kapcsolatban marad a földanyával. Latinul a fa („arbor”) nőnemű szó, és ugyanígy majdnem mindenféle fa neve is. A németben a tölgy, a vörösfenyő, a lucfenyő, a jegenyefenyő, stb. szintén nőnemű.

Másrészt a fa hímneműen, fallikusan is meghatározott, főként ha a fa törzsére gondolunk. Az ember vérszerinti származásának kifejezésére gyakorta a fával való nyelvi összehasonlítás szolgál. Ha a szó egyes alkotórészeinek sorrendjét fölcseréljük, a fatörzstől (Baumstamm) eljutunk a családfáig, (Stammbaum). „Családfáról”, „nemzetségfenntartóról” (= „a törzs fenntartójáról”), „néptörzsekről” beszélünk. Ádám az emberi törzs ősapja (sőt szószerint „törzsapja” — Stammter). Egy meglehetősen ismeretlen rajzon az emberiség nemzetségfája falloszként Ádám altestéből nő ki. De természetesen az is éppolyan ésszerű, ha Évát tekintjük nemzetségfenntartónak.

A családfa gondolata a főnemesség körében vert gyökeret. A családfával bizonyították egy-egy régi nemesi család nemesi származását. Ősi formája „Jessze fája”, Krisztus családfája, amelyet „Jessze gyökerének” is neveznek: Máté evangéliumának nemzetségyegyzéke szerint Dávid király apjával, Jesszével kezdődött Jézus családfája. A képzőművészetben gyakran találkozhatunk az alvó Jesszéből kinövő Jessze-fa ábrázolásával. Ennek ágai között jelen vannak Krisztus legfontosabb királyi ősei. Uganaz a gondolat a népszerű karácsonyi dalban is:

Rózsafa nőtt  
a gyöngye gyökérből.  
Megénekelték az ősök,  
Jesszétől származása lőn.

Es ist ein Ros' entsprungen  
aus einer Wurzel zart.  
Wie es die Alten sunen,  
von Jesse kam die Art.

Ehhez igen hasonló a *Mária álmáról* (Marientraum) szóló ismert dal:

Miasszonyunk álmában  
látott oly csodát.  
Mintha szíve aljában  
nevelt volna egy fát.

S amint a fa árnyékát  
veti mindenhová:  
Üdvözítőnk — Jézusát  
mind így szólítaná.

Und unser lieben Frauen  
der traumt ihr ein Traum,  
wie unter ihrem Herzen  
gewachsen wär ein Baum.

Und wie der Baum ein schatten gab  
Wohl über alle Land:  
Herr Jesu Christ der Heiland  
Also ist er genannt.

Az ilyenfajta elbeszélések és dalok általában is fölvetik a szent fák kérdését. Ilyen fákat végeredményben már a régi germánok is ismertek. A legismertebb Donar szent tölgyfája volt Geismer mellett. Amikor 724-ben Bonifátius kivágta a hatalmas fát, és Donar bosszúálló villáma nem sújtott le rá, joggal hirdethette ki, hogy győzött a kereszténység. Egyik „szent fa” a másik után dőlt ki. A germánokat arra kényszerítették, hogy fölvegyék a kereszténységet. Mindamellett biznyára sokan nem bocsátották meg ezt a fa elleni gaz merényletet, és Bonifátiust 754-ben agyonütötték.

Mivel a fák szentek, ezért minden ellenük elkövetett gaztett bűnnek számít. Sok mondában a fejszével megsértett fából vér folyik. Ezért a favágó kivágás előtt bocsánatot kér a fától. Fák ellen elkövetett gonosztettek miatt kimért rettenetes bűntetésekről is sok monda szól.

Az ilyenfajta elképzelések mögött végsősoron az a gondolat rejtőzik, hogy a fa az istenség lakóhelye. Isten égő csipkebokorból szól Mózeshez; Jeanne ol’brehez, az orléansi szűzhöz pedig egy fa ágai közül. Buddha elméje egy fa alatt világosodik meg. A fák szent voltába vetett mély hit a kereszténységben továbbél a fákon vagy fákban lévő szentképekről szóló mondákban és legendákban. Sok zarándokhely neve egy fában rejtőző szentkép megtalálását örökíti meg, például „Mária a hársfában” (Maria von der Linde), „tiszafai Mária” (Maria Tax), „Mária a mogyorócserjében” (Maria in der Hasel), „Mária a körtefában” (Maria Birnbaum), „Mária a vörösfenyőn” (Maria Lärch), „Mária a bozótban” (Maria im Busch) — ez mind ilyesfajta zarándokhelyül szolgáló fák beszélő neve. Elsősorban Szűz Mária zarándokhelyeiről és tiszteletéről van szó. De alkalmanként Szent Miklós tisztelete is fához kapcsolódik. A fákra áldozati adományokat és fogadalmi táblákat is aggatnak.

Különösen a fügefáról szóló legendák terjedtek el. Egyrészt ilyen Jézus gyermekkoráról, a menekülő szent családról szóló legendák és történetek egyike. A fügefa lehajlik, s gyümölcsét nyújtja Máriának és a gyermeknek. A másik oldalon olyan legendák vannak, amelyekben a fügefát elátkozzák, mert — régebbi fölfogás szerint — tőle származik a tudás fájának végzetes gyümölcse.

A rezgőlevelű jegenyenyárfa és a rezgőnyárfa igen gyakran szerepel, természetesen legendákban. A rezgőnyárfát elátkozottnak tartják, mert állítólag Júdás ilyen fára akasztotta föl magát. Ezért remegnek a fa levelei szélcsendben is. Egy másik változat más magyarázattal szolgál: a nyárfa azért remeg, mert látta Krisztus keresztrefeszítését. A szomorúfüz ugyanilyen okból lógatja az ágait, a platán kérégt vesztette el, a tölgyfa makkját hullatja le. Csak a nyárfa maradt dacos és moz-

dulatlan. De büntetésből mindig hajolnia és mozognia kell. Az Úr örök remegéssel sújtotta. Így keletkezett a rezgőnyárfa.

Egy Észak-Karolina állambeli amerikai képeslapon ennek az Egyesült Államok déli részén fekvő államnak a szimbóluma látható: egy félmagas erdei fa, a virágzó somfa. Egy etiologikus monda kötődik hozzá. Sok-sok évvel ezelőtt a somfa olyan magas és nagy volt, mint a tölgy, úgyhogy törzséből ácsolhatták meg Krisztus keresztjét. Amikor Krisztust a keresztre szögezték, így szólt a somfához: a somfa soha többé ne legyen olyan nagy és erős, hogy egy embert keresztre feszíthessenek rá. Azóta a somfa fele olyan nagy és erős, mint más fák, virága pedig kereszt alakú: a virág közepén töviskoszorú, a levelek végein pedig rozsdabarna foltok láthatók, mintha szöggel fúrták volna keresztül.

A szent dolgok mellett nem szent, démoni, halálhozó lények is lakozhatnak fában. Az Urs Graf két zsoldost ábrázoló fametszetén (1524) a háttérben a halál ül egy fában, és ujjával vigyorogva az órára mutat. A fában lakozó halál a (82. számú) Grimm-mesében is megjelenik. Ez a halál az „(alma)fában” mesetípusa: a ravasz hős egy fához köti a halált, ahonnan az nem tud lejönni, Mindenki nagyon örül ennek a hírnek, mert többé senkinek sem kell meghalni. Az emberiség elnyerte halhatatlanságát. Hosszú távon viszont a sok idős ember mégiscsak terhet jelent a társadalom számára. A betegek, akik szívesen meghalnának, nem tudnak meghalni. Az élet magában hordozza a halált, aki mindazt pótolja, amit a fán tartózkodása alatt elmulasztott.

Ez az elbeszélés nem pusztán didaktikus példázat. A betegségek és járványok szellemi vészajtóként ülnék a fában, Egyes betegségek okozó szellemeket fába száműzték. A népi gyógyászat ismeri a betegségek fába üzését, és ezt a „transplantatio morborumot” egészen Paracelsusig orvosok is végezték. Ma már csak dülönevekben maradtak fenn „elátkozott erdők” (Baunwälder), — amelyekben régen viszont valóban démonokat és kísérteteket tartottak fogva. A betegségek vagy démonok fába zárása számos népmondában szerepet játszott, többek között Jeremias Gotthelf *A fekete pók* című novellájában öltött irodalmi formát. A *palackba zárt szellem* című (99. számú) Grimm-mesében a favágó egy fa alatt ilyen bezárt szellemet talál. Bár a szellem eleinte igencsak fenyegeti az életét, a hős végül az ő segítségével csinálja meg a szerencsését.

Wilhelm Mannhardt német mitológust egészen lenyűgözte az ún. „fában lakó szellemek” gondolata, amikor 1874-ben *Az erdők és mezők kultuszai* (Wald- und Feldkulte) címmel kiadta hétkötetes híres művét. Talán egyetlen monda példája is megvilágítja, mit is jelent a fában lakó szellem:

„Egyszer egy ember kiment az erdőbe, hogy fát vágjon. Amikor kivágott egyet, sírást hallott, és jöllehet nem látott senkit, egy hang így szólt: »Elvetted a lakásomat.« »Rendben« válaszolta az ember, »lakjál a házamban a lépcső alatt, de semmiben sem tehetsz kárt« Amikor az ember este hazament, a felesége eléje szaladt és azt mondta, kísértet járt a házban, mert tálakat és tányérokat dobált ide-oda. Az ember azt válaszolta, nem tesz semmit, majd ő rendet teremt. Akkor kiment, és a lépcső alatti helyet deszkákkal lezárta. Azóta nyugalom van náluk, és a szellem többé nem mutatkozott, és nem is lehetett hallani többet.”



Zelenyin orosz etnológus példákat sorol föl, miszerint a szlávok körében éltek olyan tilalmak, hogy bizonyos fákat nem szabad kivágni, és ezek a tilalmak egészen a mi időnkig fennmaradtak. Rámutat, hogy a nép a növekvő fát élőlénynek tartja, amely vérezhet is, ha megsértik. A legkülönbözőbb népek mondái adnak hírt fává változtatott emberekről. Az ilyen fákból kivágás után vér folyik. Orosz mondákban föllelhető az az elképzelés, hogy a berkenyét nem szabad kivágni, mert az az embertől származik.

*Az erdei öregasszony* című (123. számú) Grimm-mesében egy királyfi és udvartartása elátkozott fákként jelennek meg. Egy szegény szolgálólány segítségével újra visszanyerik emberi alakjukat. A lánynak sikerül a vén boszorkány gyűrűjét ellopnia, amely a gonosz varázslatot megtörni képes. „A lány nekidőlt egy fának, és várta a kis galambot, s ahogy ott állt, úgy érezte, hogy a fa lágy és hajlékony lesz, és leengedi az ágait. És egyszerűen köréje fonódtak az ágak, s két kar volt az, és a fa egy szempillantás alatt szép férfivá változott, aki őt átölelte, és szívből megcsókolta.”

Ugyanehhez a körhöz tartozik Philemon és Baucis átalakulásának Ovidius által följegyzett története. Eszerint Zeusz és Hermész meg akarta tudni, milyen a frígiai emberek gondolkodásmódja. Az istenek ezért fáradt vándorok képében jelentek meg, ennivalót és szállást kértek. Csupán a szegényes körülmények között élő Philemon és Baucis volt vendégszerető, ők ajánlottak föl éjjeli szállást. Az isteni vándorok föl szólították a házaspárt, hogy hagyják el hazájukat. A keményszívűeket özönvízzel sújtották. Mivel Philemon és Baucis azt kívánta, hogy mindig együtt maradhassanak, az istenek ugyanabban az órában mindkettőjüket fává változtatták: a férfiből tölgyfa, az asszonyból pedig hársfa lett. Még a XX. századbeli művészek is foglalkoztak a fává változás témájával.

A fában tehát rejtőzhet szent és kíváncsatos dolog, de ugyanakkor veszély is. Mintegy a fába vetül ki a félelmek és kívánságok teljesülése. Ez mutatkozik meg a szerelem képi motívumrendszerében is. Az ún. „szerelemfáról” a hajadonok kívánságuk szerinti völegényt rázhatnak le.

Ti hajadonok és özvegyek ne sírjatok  
tovább,  
Hisz itten férfiak serege nő a fán.  
Tartsátok alá kötényeteket, hadd  
essenek bele,  
S akkor szívetek majd új örömmel  
lesz tele.

Ihr Jungfern und Wittfrauen hört jetzt  
und auf zu weinen  
Weil hier der Männer Schaar tut  
wachsen auf den Bäumen  
hebt Körb und Fürtuch auf, dass sie  
auch fallen drein  
Und ihr alsdann voll Freud könnt recht  
vergnügen sein.

A népszerű grafika és nyomatok (Bilderbogen) kedvelt motívuma a szerelem fája, amely szép ifjú lányokat vagy fiúkat érlel, akiket csak le kell rázni onnan. Egy zürichi sütemény címkéje azt ábrázolja, hogyan rázzák le az asszonyok maguknak a férfiakat a fákról, a felirat pedig így szól:

Ti hajadonok, vegyetek csak szaporán,    Ihr Jungfern greifet hurtig an,  
Nem kap férjet, ki nem vesz elég korán.    die Träge krieget keinen Mann.

Az igazságosság és egyensúly kedvéért természetesen létezik a hajadonok fája is, amelyről a férfiak rázhatnak le maguknak kívánságaiknak megfelelő lányt:

Ti özvegyek és agglegények, fussatok e szászországi fához  
Majd meglátjátok, termésként mily csodálatosan sok lányt hoz.  
Szép ruhákban pompáznak kívánságtok szerint  
Franciák, svábok — kosaratok oly hamar megtelik.

Ihr Witwer und Junggesellen laufft zu diesem Baum in Sachsen  
Dort werdet ihr sehen wundervoll die Jungfern häufig wachsen  
Sie seindt geziert mit Kleidern schön nach eines jeden Willen  
Französisch, schwäbisch, wihre wollt ihr könnt ganz Körb voll füllen.

A „szerelem fájához” hasonlóan van „gyermekfa”, vagyis a gyermekek származási helyéül szolgáló fa is: a gyermekek a fákon nőnek, vagy a bába a fák odvából húzza ki őket. Az első pillanatban ez tréfás kitalálásnak látszik, amolyan zavar szülte eufémizmusnak, mint a gólyamese, amelyben a gólya belecsíp az anya lábába, és kisgyereket hoz. De a fában születés és a születés fája mítikus dimenziókat idéz föl. A nyelv maga is utal ilyenfajta értelmezésre. A gyermeket például „csemetének”, a család „sarjának” is nevezik. Vannak emberek, akik fából származnak, és egész törzsek is fáktól eredeztetik magukat. Régi germán hagyomány szerint az istenek a körisfából férfit, a szilfából pedig nőt alkotnak, így hozzák létre az első emberpárt. Az *Eddában* Askar és Elmja, a körisfa és a szilfa az első emberek ősszüleiként szerepel. Más történetek is szólnak arról, hogy az első emberek fáktól származnak. Egy szibériai mítosz szerint a világ kezdetén egy ágak nélküli fa nőtt. Ezt meglátta Isten: „Nem kellemes egyetlen ágnélküli fát látni. Nőjenek rajta ágak”, mondta. Kilenc ág nőtt ki rajta. „A kilenc ág végében legyenek emberek; és ettől a kilenc embertől kilenc nép származzon”. Így is történt.

Nagyságuk, magas koruk, termékenységük, évenkénti megújulásuk vagy örökzöld voltuk miatt a fák számos, a világ és az ember keletkezésével kapcsolatos mítosz vagy bűnnel, feltámadással és örök élettel összefüggő vallásos elképzelés középpontjába kerültek. Az eget világfák óvják. Indiai és kínai fölfogás szerint rajtuk lakoznak az istenek. Sámánok és mesehősök rajtuk másznak föl az égbe.

A nemzetközi mesekincs igen ismert mesei motívuma az, hogy a sámán vagy a mesehős megmászik egy égigérő fát, hogy kérésével eljuthasson az Istenhez, körülnézzen az égben, vagy leszedje az ifjúság és egészség gyümölcsét. Egy öreg és beteg király kertjében áll például egy égigérő fa. A király annak ígéri a lányát és fele királyságát, aki lehoz neki néhány fiatalító és gyógyító gyümölcsöt. A *halász és felesége*-féle történet bizonyos változataiban a szegény ember felesége egyre növekvő kívánságával nem is egy halhoz fordul, hanem az égigérő fán fölmászik az égbe, és ott közli kívánságait Istennel.

Az etnológusok szerint a csillagokat súroló égigérő fa jellegzetes sámánisztikus motívum, és a sámánisztikus szertartásban szereplő fával azonosítják: amikor a sámán megmássza a fát, akkor az ősök szellemét hívja segítségül, vagy a fa tetején lakó Istenhez fordul a közösség kérdéseivel.

A világfával összefüggő elképzelések azzal a ténnyel kapcsolatosak, hogy a fa hozzátartozik a Föld felszín alatti birodalmához, ugyanakkor pedig az ég felé is nyúlik. Ez a fölfogás olyan világképnek felel meg, amely csupán lent a földet, fönn pedig csupán az eget ismeri. A mitológia szerint a fáknak kell alátámasztaniuk és hordozniuk az ég kupoláját. A világfa helye a világ köldöke és középpontja, az első emberek lakóhelye. A Paradicsomkertben nő az örökzöld életfa. A *Szentírás* egy fával kezdődik; s a *Biblia* végén is egy fa áll (Jel. 22,2): „Az ő utcájának közepén. És a folyóvízen innen is túl életnek fája vala, mely tizenkét gyümölcsöt terem vala, minden hónapban meghozván gyümölcsét; és levelei a pogányok gyógyítására valók.”

A *Bibliában* az áll, hogy a bűnbeesés után Ádám és Éva fölismerte meztelenségét, s köténnyel és fügefalevéllal fedték be testüket, ezért aztán a korai keresztény művészet óta a tudás fáját fügefaként ábrázolják. A füge gyümölcse és levele között a mítikus gondolkodásban összefüggés van. Az egyik következőképpen a másik használatához vezet. Ebben szerepet játszik az a népszerű elképzelés is, hogy a fügefa a termékenység és a nemzőképesség jelképe. Később egyre inkább az almafa kerekedett fölül. Ahhoz, hogy az almát tiltott paradicsomi gyümölcsnek tartsák, a latin „malum” szó többértelműsége is hozzájárult, mert egyszerre jelent „almát” és „rosszat” is.

Mivel a tudás fája halálhozó fa, a művészetben gyakran ábrázolják úgy, mint a „halál fáját”. A fa koronájában egy vagy több halálfej vagy csontváz jelenik meg, avagy maga a csontváz alkotja a fa törzsét, és csontkarjaiból nő ki a fa koronája. Ugyanez lelhető föl az ún. népművészetben is; más képi motívumokat, mint például a halálos bűnbeesés fájának ábrázolását ebből vezetik le.

Ádám koponyája nemcsak azért szerepel Krisztus keresztfeszítésének bemutatásán, mert ezzel a Golgotára mint a Koponyák hegyére és kivégzőhelyre utalnak, hanem egyúttal a kereszt fájának legendájára is céloznak vele. Eszerint Szet, Ádám fia apja halála után elhozott egy ágat a Paradicsomból és elültette, s ebből készült később Krisztus keresztje. Ádám és a keresztfeszítés legendája így összeolvad: Ádám koponyájának temetőjéből Krisztus keresztfeszítésének helye lesz. Az elveszett Paradicsom életfájából ácsolják a keresztet, az új paradicsomi és életfát.

A keresztény szentek naptárában a karácsony Ádám és Éva napja. Krisztus mint „új Ádám” jóváteszi az első emberpár bűnbeesését. Így jön létre a kapcsolat a paradicsomi fa és a karácsonyfa között. A karácsonyfa sok motívuma elődjére, a paradicsomi fára utal, főleg az alma- és üveggömbdíszek, amelyek tulajdonképpen a paradicsom fájának stilizált almái. Azt a helyet, ahol a karácsonyfát felállítják, a nyelvjárásokban még mindig „paradicsomi kertcskének” nevezik.

Ha kívágnak egy fiatal fácskát vagy akár egy felnőtt fát, és májusfának, zöldágának, bokrétaünnephez a házhoz vagy a házba viszik, az bizonyára nem szolgálja a természet- és környezetvédelmet. Lélektanilag azonban érthetőbb a vágy, hogy megszerezzük és magunkévá tegyük a fa erejét. Népszokásaink végsősoron olyan korban

keletkeztek, amikor egy fa kivágása nem jelentett túl nagy kárt. Hiszen az erdőirtás tette egyáltalán lehetővé az emberi település és civilizáció létrejöttét. Mindenesetre nem érdektelen tudnunk, hogy a karácsonyfa történetének legrégibb bizonyítékai olyan erdőirtási tilalmak voltak, amelyek azt határozták meg, hogy nem minden személy számára külön-külön, hanem csak minden családnak egy-egy fenyőfát volt szabad kivágni.

Végezetül fölvetődik a kérdés, miért van a fának ennyiféle jelentése és szerepe a népi elbeszélésekben és népszokásokban. A fa ősi szimbólum, de természetesen nagyon sokoldalú, gyakran kétértelmű és ellentmondásos szimbólum, a fa az élet és halál fája, a Paradicsom fája és törzséből készül a kereszt, a falu hársfája és akasztófa, születést jelző fa és sírfa. A fa alatti térség gyülekezőhely és a kommunikáció helyszíne, az ítékezés helye és vesztőhely, valamint a vidámság helye, de a veszély helye és menedékhely is.

A fa az ember minden szükségletét kielégíti; gyümölcsöt ad, csillapítja az éhséget és a szomjúságot; védelmet nyújt a nap és az eső elől. Anyagot ad a házépítéshez. A bölcsőt és a koporsót egyaránt belőle ácsolják. A fákat koporsónak használták, s a koporsót „halottfának” vagy egyszerűen csak „fának” nevezték. Minden olyan szerszám és anyagi termék, amelyet az ember valaha is készített és használt, mindenekelőtt fából volt. Fa nélkül nehéz dolgunk lenne. Nélküle semmi sem megy: a fa táplál, öltöztet, melegít, óv.

Mélyen bennünk él az a hit, hogy a fa és az ember lényegét tekintve egyenlő. A fa rendelkezik mindazokkal a tulajdonságokkal, amelyeket az ember is szeretne magáénak tudni: a sors csapásait és a villámcsapásokat úgy fogadja, hogy nem rokan bele. Még idős korában is tekintélyes és erős. Öregségéig gyümölcsöt hoz. Túléli az időket, s közben újra meg újra újjászületik. Az életerőt jelképezi; túléli az embert. Günther Eich egyik versének ilyen mélyértelmű címe van. *Ki is tudna a fák vígasza nélkül élni!*

Egyetlen más szimbólum sem alkalmas annyira az azonosulásra férfi és női szögből egyaránt. A fa tulajdonképpen kétnemű; férfi és női oldala egyformán van. a magasba emelkedő fatörzs inkább fallikus jellegű; a gyökér és a gyümölcshezó fa viszont nőies. A gyümölcsfa az átörökítés jelképe. A közmondásbeli ajánásnak megvan az alapja: minden férfinak életében nemcsak egy gyermeket kell nemzenie, hanem egy fát is el kell ültetnie.

A fa a félelem és a remény kivetítésére a legalkalmasabb szimbólum: a tudás fája és a karácsonyfa egyaránt vágyképzeteket tükröz, de ugyanúgy a májusfa, a szerelmesek fája, a gyermekfa, stb. is. A gyermekdalban nemcsak a rím kedéért hangzik így:

Az anya megrázta a fácskát,  
s leszedte róla az álmocskát.

Die Mutter schüttelte Bäumelein,  
da fällt herab ein Träumelein.

A Grimm-testvérek népdalgűjteményében szerepel ez a vers:

Az égben áll egy fa,  
Az álmom ráakasztom,  
Bűneim ráakasztom.

Im Himmel steht ein Baum,  
Dran häng ich meinen Traum,  
Dran häng ich meine Sünden...

Minden vallásban fölbukkan a monda az élet fájáról, amely megújító és ifjító erővel rendelkezik. Az újra meg újra kizöldülő fa a „Halj meg és élj” ösképe, az önmagát mindig megújító természet jelképe. Az örökzöld fa a karácsonyfa legfontosabb nap-tári ünnepünk szimbóluma:

Ó fenyőfa, ó fenyőfa,  
mily zöld a ruhád.  
Télen át, nyáron át  
Örökké tartja magát.

O Tannenbaum, o Tannenbaum,  
du trägst ein grünes Kleid  
den Winter, den Sommer,  
das dauert die liebe Zeit.

A fa a világmindenség jelképe, a rend és az elrendelés képe: a gyökér, a törzs és az ágak meghatározott rendszer szerint rendeződnek el. A fa ily módon kifejezi a meggyökeresedettséget, a nemzedékeknövekedését és az ember égbetörő vágyakozását is. Világfa és — az emberiség kialakulása óta — a világ közepe, az ember jelképe és sorsa. Ahol a fa meghal, meghal az ember is.

Az erdők pusztulása és a környezetvédelmi mozgalmak révén kétségtelenül a fák újfajta értékelése felé haladunk. Ebben segítségünkre lehet, ha emlékezetünkbe idézzük, milyen szerepet játszik a fa a népmesékben, szokásokban, a vallásban és a mitológiában. Új öntudatunknak ehhez csupán a régi, az archaikus a maradandóan ősi, archetipikus dolgok forrásait kell föltárnia.

*Irodalom*

- Bauerreiß, Romuald*: Arbor vitae. Der Lebensbaum und seines Verwendung in Kunst und Brauchtum des Abendlandes. München, 1938.
- Beitl, Richard*: Der Kinderbaum. Brauchtum und Glauben um Mutter und Kind. Berlin, 1942.
- Bernetzky, Aloys*: Baum und Mensch. Frankfurt/M., 1973.
- Bötticher, Karl*: Der Baumkultus der Hellenen nach dem gottesdienstlichen Gebrauchen und den überlieferten Bildwerken dargestellt. Berlin, 1856.
- Cook, Roger*: The Tree of Life. Image for the Cosmos. New York, 1974.
- Crampon, M.*: Le culte de l'arbre. Paris, 1936.
- Danckert, Werner*: Symbol, Metapher. Allegorie im Lied der Völker. 4. kötet, Bonn-Bad Godesberg, 1976-1978.
- Diószegi, Vilmos*(szerk): Glaubenswelt und Folklore der sibirischen Völker, Budapest, 1963.
- Eliade, Mircea*: Schamanismus und archaische Ekstasetechnik Frankfurt/M. 1975. Enzyklopädie des Märchens. Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung, 1. köt. ff., Berlin/New York, 1977, ff.
- Fossenius, Mai*: Majgren, Majträd, Majstång. En etnologisk-kulturhistorisk studie, Lund, 1961.
- Frazer, James George*: Der goldene Zweig. Eine Studie über Magie und Religion. Eredeti címe: The Golden Bough. Köln és Berlin, 1968.
- Goetz, Oswald*: Der Feigenbaum in der religiösen Kunst des Abendlandes, Berlin, 1966.
- Gollwitzer, Gerd*: Bäume. Bilder und Texte aus drei Jahrtausenden. Herrsching, 1980.
- Grimm-testvérek*: Kinder und Hausmärchen, Ausgabe letzter Hand. Hrg. von Heinz Rölleke. 3 kötet Stuttgart, 1980.
- Grimm, Jacob*: Deutsche Mythologie. Hrsg. von E.H. Meyer, Graz, 1953.
- Halter, Doris*(szerk): Als die Bäume noch grünten. Gedichte und Gedanken zu Bäumen. Zürich, 1976.
- Holmberg, Uno*: Der Baum des Lebens. Helsinki, 1922.
- Honnfelder, Gottfried*(szerk): Das Insel-Buch der Bäume. Frankfurt/M. 1978.
- James E. O.*: The Tree of Life. An Archeological Study. Leiden, 1966.
- Kettler Walter*(szerk): Der Lebensbaum. Ein Ursymbol aus Mythos und Tiefenpsychologie. München, 1976.
- Koch, Karl*: Der Baumtest. Der Baumzeichenversuch als psychodiagnostisches Hilfsmittel. Bern, 1972.
- Lauffer, Otto*: Geister im Baum, In: Volkskundliche Gaben. Festschrift für John Meyer. Berlin-Leipzig, 104-120.
- Lechler, G.*: The Tree of Life in Indo-European and Islamic Cultures, in: Ars Islamica 4 (Ann Arbor, 1937) 369-420.
- Lettenbauer, Wilhelm*: Der Baumkult bei den Slaven, Neuried, 1981.
- Lurker, Manfred*: Der Baum in Glauben und Kunst. Baden-Baden/Strassbourg, 1960.
- Mannhardt, Wilhelm*: Wald- und Feldkulte. Berlin, 1905. Ndr. Darmstadt, 1963.
- Mantel, Kurt*: Geschichte des Weihnachtsbaumes. Hannover, 1975.
- Meinel, Gertraud*: Pflanzensymbolik im Volkslied, in: Festschrift für Lutz Röhrich /Jahrbuch für Volksliedforschung 27/28, 1982/83, Berlin, 1982. 162-174.
- Matzek, Robert*: Goldene Worte über Bäume aus alter und neuer Zeit. Stuttgart, 1983.
- Mayer, Anton*: Die Sage von Marie-Birnbaum bei Sielenbach. Kulturgeschichtliche Analyse einer bayerischen Sage. Zs. f. bayer. Landeskunde XIII (1941/42), 272-296.
- Moser, Hans*: Volksbräuche im geschichtlichen Wandel, föleg 199-268. oldal: „Maibaum und Maibrauch“
- Philpot, Joseph Henry*: The Sacred Tree. London, 1897.
- Praßer, Viktoria*: Die Sage von der Zukunftsschlacht am Baum. Germanische Studien 224. Berlin, 1940.
- Ranke, Friedrich*: Kleinere Schriften. Hrg. von Rupp und E. Studer. Bern-München, 1971. Fökönt 204-244.: „Der Erlöser in der Wiege“

- Reich, Etta*(szerk.): Gesicht und Seele der Bäume im Wort der Dichter. Basel, 1960.
- Röhrich, Lutz*: Adam und Eva. Das erste Menschenpaar im Volkskunst und Volksdichtung. Stuttgart, 1968.
- Röhrich, Lutz*: Sage und Märchen. Erzählforschung heute. Freiburg i. Br., 1976.
- Röhrich, Lutz*: Lexikon der sprichwörterlichen Redensarten. Freiburg i. Br. 1978.
- Schweitzer, Harald*(szerk.): „...Bäume braucht man doch!“ Das Symbol des Baumes zwischen Hoffnung und Zerstörung. Sigmaringen, 1986.
- Selbmann, Sybille*: Der Baum. Symbol und Schicksal des Menschen. Eine Ausstellung der Badischen Landesbibliothek. Karlsruhe, 1984.
- Trümper, Hans*: Der Freiheitsbaum, in: Schweizerisches Archiv für Volkskunde, 57–58, (1961–1962). 103–112.
- Vann, Gerald*: Der Lebensbaum. Studien zur christlichen Symbolik. Einsiedeln, 1962.
- Ward, Donald*: Artikel „Baum“ in Enzyklopädie des Märchens I, 1366–1374.
- Weber-Kellermann, Ingeborg*: Das Weihnachtsfest. Eine Kultur- und Sozialgeschichte der Weihnachtszeit. Luzern und Frankfurt/M., 1978.
- Weber-Kellermann, Ingeborg*: Saure Wochen – Frohe Feste. Fest und Alltag in der Sprache der Bäume. München und Luzern, 1985.
- Wünsche, August*: Die Sagen vom Lebensbaum und Lebenswasser. Leipzig, 1905.

(*Fordította: Orosz Magdolna*)

---

# SZEMLE

---

## Mesék és értelmezésük

Az alábbi beszámoló célja az, hogy bemutassa, milyen sokféle módon is közölnek ma meséket, illetve ezek elemzéseit, értelmezéseit. Természetesen a „mese” határai is tágak, monda és mítosz, trufa és karikatúra egyaránt megjelenik e gyűjteményekben. Csupán az utóbbi években megjelent műveket idézhetjük, ezek köréből is csak mutatványokat, példa értékű kiadványokat említünk. Ami mesék kiadását illeti, mára szinte „minden” megjelent már, vagyis csak újabb, ritkább, érdekesebb, pontosabb kiadványokkal érdemes foglalkozni.

1/ A legrégebbi mesék az „óegyiptomi” nevet kapták. Ezek forrásai nagyjából a múlt század óta ismertek. Régóta ismert modern kiadásuk is. Emma Brunner-Traut: *Altägyptische Märchen* című antológiája /a Märchen der Weltliteratur sorozatban) mostani formájában 1963-ban jelent meg (azóta vagy hét kiadásban). Itt negyven szöveg szerepel, mintegy negyedrészen olyan kiegészítésekkel, amelyek az utóbbi évtizedekben váltak csak ismertté. A szerzőnő egyéb munkái ehhez kitűnő háttérrel is adnak. Az állatmese-hagyományt először 1959-ben tekintette át, majd új kiadásban 1980-ban tette közzé (ennek is több új utánnyomása van): *Altägyptische Tiergeschichte und Fabel*. Ebben nem a szövegek, hanem a kommentárok találhatók. Másik kötete: *Gelebte Mythen. Beiträge zum altägyptischen Mythos* (először 1981-ben, a legújabb kiadás 1988-ban), hasonló módon mutatja be a mítoszokat. Egyszóval ma a legrégebbi meséket megbízhatóan ismerik (a németül tudó olvasók), és másképp, mint ahogy azt még a filológusok is egy-két évtizeddel ezelőtt elképzelték. (A magyar egyiptológia ilyen megállapításai is olykor újra értékelhetők.)

2/ A klasszikus értékű folklorisztikai forrásművek új, gondos, kritikai kiadásai egyre gyakoribbak. Bár van más ilyen jellegű publikáció is, a legfontosabb ezek közül mégis a Grimm-mesék szövegeinek minden korábbi szintet meghaladó pontosságú gondozása. Ez gyakorlatilag egyetlen kutató, Heinz Rölleke nevéhez fűződik. 1975-ben ő tette közzé a régóta „ismert”, ám inkább félreismerett összevoget: *Die älteste Märchensammlung der Brüder Grimm. Synopse der handschriftlichen Urfassung von 1810 und der Erstdrucke von 1812..* Cologny-Genève, 1975. Ugyanő adta ki a Grimm-testvérek hagyatékában maradt szövegeket is: *Märchen aus dem Nachlass der Brüder Grimm. Herausgegeben und erläutert von Heinz Rölleke*. Bonn, 1977. Megjelentette még az „Ausgabe letzter Hand” anyagát is, vagyis a Grimm testvérek



életében megjelent legutóbbi, legjobb mese-kiadvány kritikai kiadását, tüzetes jegyzetekkel. Az 1980-ban megjelent kiadványt 1983-ban a Reclam három kötetben adta ki: *Brüder Grimm: Kinder- und Hausmärchen* címmel (itt a 3. kötet a kommentároké), vagyis ez mindenki kezébe eljuthatott. Már csak az maradt hátra, hogy az 1985-ös Grimm-év alkalmával (ám már 1986-ban) kiadja Rölleke (Ulrike Marquardt közreműködésével) a *Kinder- und Hausmärchen* első kiadásának (1812 és 1815), mégpedig a Grimm-testvérek által használt kéziratpéldányának hasonmását, amelyben a szerzők által tett összes javítás megtalálható. A két hasonmás-kötethez egy kommentár-füzet is járul, amely olvasható és nyomtatott formában adja, magyarázza a kézírtos megjegyzéseket. Minthogy Rölleke 1982-ben, Kölnben kiadta a Grimm-mesék 1819-es, második kiadását is, 1987-ben pedig *Unbekannte Märchen von Wilhelm und Jacob Grimm* címmel az újrakiadások során „eltűnt” szövegeket, így ma az új kiadások olvasója világviszonylatban egyedülálló filológiai pontosságú forrásokkal rendelkezik. Minthogy mind az 1812-15-ös kiadás előtörténete, mind későbbi hatása bonyolult filológiai kérdés is, erre szükség is van. Ma Rölleke Grimm-edíciói a textológiai folklorisztika legjobb teljesítménye. (Megemlíthetjük, hogy most ér véget a Grimm-testvérek népdal-anyagának kritikai kiadása. Mondagyűjteményük hasonló kiadása, lehetőleg még több kommentárral, szintén alapvető tudományos teljesítmény lenne.)

3/ A klasszikus orosz mesegyűjtemény Afanaszjev volt, amely már csak azért is világhírré tett szert, mivel ennek válogatott anyagára építette Propp a maga mese-morfológiáját, sőt Andrejev mesekatalógusának javított változatát is a mesék 1958-as, háromkötetes kiadásához kapcsolta. 1985-86-ban a szovjet irodalomtudomány legrangosabb szövegkiadás-sorozatában *Литературные памятники* ugyancsak három kötetben L. G. Barag és N. V. Novikov adták ki a szovjet filológia csúcsteljesítményének szánt új, teljes változatot. Barag és Novikov a keleti szláv népek mesekatalógusának eredményeit is felhasználhatták. E köteteket Pomeranceva és Csisztov professzorok szerkesztették és e kötetek a szovjet folklorisztika legjobb színvonalát tanúsítják. 579 szöveget adnak ki és minden egyes szöveghez kommentárokat, amelyek a mese típusára, illetve a szövegváltozatokra utalnak. A harmadik kötetben közlésezik a cenzúra által betiltott, illetlen és egyéb szövegeket is (mintegy ötven elbeszélés), természetesen filológiai kommentárokkal. Kismonográfiai áttekintés (az első kötetben) mutatja be Afanaszjev munkásságát. A harmadik kötet végén mutatók igazítanak el. Nem kapjuk viszont a helyesírás modernizált, pontos kiadástörténetét. E kötet bábái mint német kollégáik filológiailag legalább egy osztállyal hátrább vannak. Megemlíthetjük még, hogy Afanaszjev tudományos tanulmányait (két újabb kiadvány ellenére is) teljes pontossággal még nem tették közzé. Lásd: A. H. Афанасьев: *Древо жизни. Избранные статьи*. Москва, 1982. Ju. M. Medvegyeva és B. P. Kirdan gondozásában. — A. H. Афанасьев: *Народ – художник. Миф. Фольклор. Литература*. Москва, 1986. A. L. Nalepin gondozásában. Az előbbi mitológiai, az utóbbi népköltészeti témájú írásait összegzi, pontosan (ám nem filológiai tüzetességgel), néhány kommentáló jegyzettel.

4/ A nemzetközi mesekutatás legismertebb termékei közé sorolható a mesekatalógus, amelyhez hozzá tartozik a nemzeti mesekincsét rendszeresen közlő népmé-

se-antológia. Köztudott, hogy a finnek voltak az elsők e téren. 1886-ban jelent meg Kaarle Krohn gondozásában a *Suomalaisia kansansatuja. 1 Osa. Eläinsatuja* kötet, 467 állatmese, változatok felsorolásával és jegyzetekkel. 1893-ban jelent meg a „királyi mesék” (ma úgy mondjuk, tündérmesék, varázsmesék) első füzet (2 Osa. *Kuninkaallisia satuja. 1. Wihko*), Krohn és Lilli Lilius gondozásában, ám csak 13 mese. (Van jegyzetek nélküli, „népies” változata is.) Nagyon hosszú szünet után, 1968-ban jelent meg Lauri Simonsuuri és Pirkko-Liisa Rausmaa gondozásában a *Fin-nische Volkserzählungen* antológiája (Kurt Ranke folyóiratának, a Fabulának kiegészítő-köteteként). Az 539 szöveg (minimális jegyzetekkel) a meséken kívül mondákat, trufákat is tartalmaz. A finnül nem tudók számára ez a legpontosabb áttekintés. A hatvanas években a finn népköltési archívumban (a világ egyik legrégebbi és egyik legnagyobb ilyen intézményében) elkészült a finn mondák és több meseműfaj katalógusa. Sok (többé-kevésbé népszerűsítő vagy helyi) kiadvány tette közzé a finn népi elbeszélések szövegeit is. Végül, 1972-ben Pirkko-Liisa Rausmaa kiadta a finn népmesék antológiájának első kötetét, a varázsmesék anyagát. (*Suomalaiset kansansadut. I. Ihmesadut*). Ez az Aarne-Thompson nemzetközi típusjegyzék szerinti sorrendet követi és bevezetőben áttekinti a finn mesekutatás történetét. A sorozat második kötete *Legenda- ja novellisadut*, és valamivel több, mint 200 szöveget tartalmaz, a mesetípusok sorrendjében. Némi meglepetésre 1988-ban nem újabb műfajok antológiája, hanem a varázsmesék (*Ihmesadut*) új, javított kiadása jelent meg, természetesen ez is Rausmaa munkájaként, mintegy 140 szöveg. Bár még fontos műfajok hiányoznak, a több száz mesetípus szerinti antológia egyedülálló lehetőséget ad a tájékozódásra. Minthogy a jegyzetek feltüntetik az archívumban az illető típushoz sorolt összes mesék számát és a helsinki archívum kitünően felszerelt, az érdeklődő e kötetek alapján szinte teljes információt nyerhet.

5/ A dán mesekutatás még a finnhez képest is régibb és előkelőbb. Az utóbbi évtizedekben főként filológiai, műfajtörténeti, világirodalmi, poétikai kérdésekkel foglalkoztak. Végre 1987-ben, a Folklore Fellows Communications sorozatban a vezető dán folklorista, Bengt Holbek közzétette *Interpretation of Fairy Tales* című módszertani kötetét, amely a mesekutatás legtöbb metódusának pontos kipróbálását adja, a múlt század legnagyobb dán mesegyűjtőjének, Evald Tang Kristensennek jütlandi meséire alkalmazva. Az angol kötetben azonban nincsenek dán szövegek. Most egy kétkötetes munka dánul teszi hozzáférhetővé mind a meséket, mind Holbek elemzéseit. 1989-ben Koppenhágában jelent meg az interpretatív kötet (*Tolkning af trylleeventyr*), az angol monográfia módszerének néhány típushoz tartozó szövegeken való bemutatása. Az antológia (*Danske trylleeventyr*) hat mesélőtől 26 szöveget nyújt. Természetesen itt is szükséges volt a szövegek mai helyesírására. Végül az angol és a dán kötetek együtt adnak teljes képet.

6/ Walter Anderson (és Isidor Levin) közvetítésével az észtországi mesekutatás is világhírűvé vált. Kreutzwald és mások mesegyűjtéseinek újrakiadása, Pille Kippar észt állatmese-katalógusa és más munkák jelzik, milyen gondosak, szorgalmasak az észt folkloristák. Az utóbbi időben mégis inkább mondák, szokásszövegek érdekelték a kutatók többségét. Legutóbb (1987-ben) Kristi Salve és Vaike Sarv gondozásában a szetu nép meséinek egy különös műfaja, a dalbetétes népmesék antológiája

látott napvilágot (*Setu lauludega muinasjutud*). A 61 szöveghez mintaszerű és mindenre kiterjedő kommentárok, jó bevezetés, sőt a kötet végén pedig orosz és angol kivonat is található. Hogy milyen találékonyak az észtl folkloristák, jól jelzi, hogy zsebbe való gyermekkönyvekben is tudnak tudományos jelentőségű munkát adni. Pille Kippar (aki már 1976-ban ugyanígy adta ki az észtl eredetmondák antológiáját) legutóbb (1987-ben) az ostoba ördög történetekből válogatott gyerekeknek, ám Aarne-Thompson típusszámokkal.

7/ Manapság nem könnyű új európai meséket közzétenni. Távoli területek, nemzetiségek adnak ehhez a legjobb lehetőséget. Azt például mindig tudtuk, hogy Szibériában szép orosz meseanyag van, sőt a század nagy orosz mesemondó-kutatója, M. K. Azadovszkij ezt már vagy fél évszázada a nagyvilág elé is tárta. Mégis újdonság volt, amikor a Szovjet Tudományos Akadémia szibériai tagozatának burjátföldi részlege elkezdte a szibériai orosz mesék kiadását. 1981-ben (Novoszibirszkben) N. V. Szoboleva gondozásában (és ismét E. V. Pomeranceva szerkesztésével) megjelent a tréfás mesék kötete (*Русские народные сатирические сказки Сибирю*) 133 szöveg, megfelelő kommentárokkal. Ugyancsak Szoboleva adta ki 1985-ben a novellameséket, (*Русские народные бытовые сказки Сибирю*) 119 szöveget, hasonló módon. Hogy milyen gazdag e hagyomány, jelzi, hogy ugyancsak 1985-ben, Irkutszkban is megjelent egy kötet, E. I. Sasztyina révén, amely Kelet-Szibéria négy kisebb körzetéből hoz 65 szöveget (*Русские сказки Восточной Сибирю*). Ehhez is szakszerű kommentárokat fűztek, itt is van típusmutató is. Úgy látszik, kimeríthetetlen ez a folklor is.

8/ Hosszú ideig nem sokra becsülték a magyarországi nemzetiségek meséit, főként akkor, ha ezek kiadványai külföldön jelentek meg. Ma is lehet ugyan gyűjteni, de egyszerűbb feladat a régi ilyen kiadványok újrakiadása. Különösen a német nyelvű kutatók figyelme fordult ez irányba, mivel itt voltak olyan régi kötetetek, amelyeket csak gondozni kellett az új kiadáshoz. Ám az ilyen munka sem minden fáradság nélküli. A régi, más helyesírással közölt szövegeket korszerűsíteni kell, folklorisztikai megjegyzéseket kell készíteni. Egyszerűbb, ha utánnymás vagy hasonmás-kiadás készül. A magyarországi német népmesekincsből eddig két ilyen fontos kötet látott napvilágot. Johann R. Bünker eredetileg 1906-ban kiadott klasszikus művét *Schwänke, Sagen und Märchen in heanzischer Mundart* a grazi Leykam Verlag 1981-ben az osztrák mesekutató, Karl Haiding gondozásában jelentette meg újra. A nyelvi gondozást Claus Jürgen Hutterer professzor végezte, a típusszámokat Elfriede Moser-Rath azonosította, egyszóval a legjobb szakemberek segítségével mintaszerű kötet jelent meg, amelyet a nagyközönség is bizonyára szívesen fogadott. 1986-ban a klagenfurti Carinthia Verlag-nál látott napvilágot Elli Zenker-Starzacher: *Märchen aus dem Schildgebirge* című könyve, alcíme szerint „Deutsches Erzählgut aus Ungarn”. Az ötven évvel ezelőtti (!) gyűjtés 11 mesét hozott, ám a szerző külön tanulmányt írt terepmunkája élményeiről: a mesemondó(k)ról és környezetükről. Néhány fénykép Untergalla/Alsógalla, Gestitz/Várgesztes, Kozma/Vérteskozma életét jelzi. Minden úttörő volta ellenére is hiányzik azonban a kötetből a nyelvészeti és folklorisztikai kommentár, noha például a fent nevezettek ezt biztosan szívesen megírták volna. A magyarországi egyéniségekutatás eddig nem gyakran idézett német úttörői közül ilymódon most már kettő is korszerű kiadásban hozzáférhető. Persze, lenne még to-

vábbi, hasonló kötetekhez is nyersanyag. És reméljük, hogy a most jövő kötetek mindegyike teljes tudományos vértetben lát majd napvilágot.

Ami a mesék értelmezését illeti, itt már eddig is ezerféle módszer, ötlet érvényesült. Nem is ezeket soroljuk fel, inkább a mai értelmezési módszerek bemutatásához kerestünk néhány példát.

A/ A gondolat, hogy a mese mélyén valami más van, és ezt az értelmezőknek kell kideríteni, régibb, mint maga a mesekutatás. Századunkban vált legdivatosabbá ez a megközelítés, és olyankor egymással összekapcsolva, máskor elválasztva a mitikus régi világgép (ösvallás, ideológia) meg a pszichoanalízis bugyrai bukkantak fel az elemzés végeredményeként. Legújabban művelődéstörténeti módszer társul ehhez, legtöbbször „leplező” éllel, valamit másképp kell tudnunk, mint eddig. A lélektani motívumok keresésének színvonalas változatát Bruno Bettelheim: *A mese bűvölete és a bontakozó gyermeki lélek* (eredeti 1975-1976, a magyar fordítás évtizedekkel későbbi), a művelődéstörténetiét Robert Darnton: *Lúdanyó meséi* (... magyarul 1987) képviseli nálunk. A nemzetközi közvéleményben a „leplező” korszak legismertebb képviselője Jack Zipes, amerikai filológus, aki szívesen dolgozik a mai folklór kutatóival is együtt. *Breaking the Magic Spell. Radical Theories of Folk and Fairy Tales* (London, 1979) c. kötetében a hat tanulmány közül legtöbb a mesék ideológikus újraértelmezése ellen lép fel: a német romantika, a mai tömegközlés, a marxista Ernst Bloch és a katolikus J. R. R. Tolkien csakúgy félreértik és félremagyarázzák, mint éppen Bettelheim és általában a mesét a gyermekek számára tovább magyarázóik. Ez utóbbi gondolat vált következő nagysikerű könyvében *Fairy Tales and the Art of Subversion. The Classical Genre for Children and the Process of Civilization.* (London, 1983) uralkodóvá. Itt Perrault, a Grimm-testvérek, Andersen, Oscar Wilde, a nácik és a mai fantasztikum-üzletág kapják meg a magukét (másokkal együtt). A *Piroska és a farkas* mesét külön kötetben elemezte. Ezt kismonográfiányi bevezetés, jó bibliográfia övezi, majd 1697-től (Perrault szövege) 1979-ig (mai angol és kínai átdolgozások) 31 szöveg (és több illusztráció) ad sokoldalú képet a téma változásairól. Ezt is, Zipes más műveit is sok nyelvre fordították már eddig is le. Természetesen a folkloristák mindig is tudtak az eltérő változatokról és feldolgozásokról (lásd a Zipes nézetei iránt toleráns Alan Dundes tematikus tanulmányüjteményét: *Little Red Riding Hood. A Casebook*. Madison, 1989), ezeket azonban nem torzításoknak és félremagyarázásoknak tekintették. Zipes egyébként jól ismeri a német művelődéstörténetet és az összehasonlító irodalomtudomány módszereit. Követőiről, akik kihasználják az ő művei népszerűségét, ez nem mindig mondható el.

B/ Folklorisztikában is jártas szerzők többféle értelmezést is adnak a meséknek. Az összehasonlító irodalomkutató, Ruth B. Bottigheimer előbb tanulmánygyűjteményt adott ki a mesék „társadalmi” értelmezéséről (*Fairy Tales and Society: Illusion, Allusion, and Paradigm*. Philadelphia, 1986), gyakorlatilag egy 1984-ben Princetonban tartott szimpozium, *Fairy Tales and Society* anyagát. Itt folkloristák (Röhrich, Schenda, Uther, Wehse, Dundes és mások) egymástól is eltérő magyarázat-típusokat képviseltek. Különösen pontos a műfajtörténeti és olvasástörténeti szempont érzékeltetése. Ami a tárgyöröket illeti, noha általában a meséről esik szó, és mondjuk az Ezeregyéjszaka meg Perrault is szerepel, leggazdagabban a Grimm-

mesék társadalmi felhasználását illusztrálják. Ma Amerikában ez a kötet adja a legjobb képet a sokoldalú és szakszerű mesekutatásról. Bottingheimer a saját nézeteit külön kötetben is kifejtette (*Grimms' Bad Girls and Bold Boys, The Moral and Social Vision of the Tales*. New Haven–London, 1987). Voltaképpen az egyes szövegek feltűnő elemeit, közlés módját mutatja be. Gyakorlatilag Grimm-kommentárokat nyújt. Maria Tatar: *The Hard Facts of the Grimms' Fairy Tales* (Princeton, 1987) a következő témákat mutatja be a Grimm-mesékben: nemiség, erőszak, tény és fantázia, áldozatok és sorskeresők, boszorkányok, szörnyetegek. Főként a családi konfliktusok felnagyítását hangsúlyozza. Ő is, akárcsak Bottigheimer, jól ismeri és felhasználja a folklorisztikai szakkutatás eredményeit. Természetesen ahány publikáció, annyiféle megoldás. Klasszikus antológiájukban a gyermekfolklór világhírű kutatói, Iona és Peter Opie (*The Classic Fairy Tales*. Oxford, 1974. későbbi kiadásokban is) a legismertebb 25 mesét veszik sorra, abban a sorrendben, ahogy ezek az angol művelődés számára hozzáférhetővé váltak. Itt a társadalomtörténet mintegy „a tündérmese” jelenségében tükröződik. Heinz Rölleke: *Der wahre Butt. Die wundersamen Wandlungen des Märchens vom Fischer und seiner Frau* (Düsseldorf–Köln, 1978.) a halászlól és a halról szóló mese változatait (a poroszoktól az elzásziakig, a spanyoloktól Szibériáig) helyezi egymás mellé. Itt egyetlen mese adja a háttérrel. Joyce Thomas (*Inside the Wolf's Belly*. Sheffield, 1989.) a tündérmese megfogalmazásmódjával kapcsolatos gondolatait adja elő, megintcsak elsősorban a Grimm-mesékre hivatkozva. A jungiánus pszichológia és oktatásmélet (amelynek már tekintélyes mesekutató múltja van) keretét választja Christian Büttner tanulmánygyűjteménye (*Zauber, Magie und Rituale. Pädagogische Botschaften in Märchen und Mythen*. München, 1985.), amely a meséből kiindulva végül is a csoda és a varázslat, a mágikus világkép témáiig jut el, persze hat szerzőnél hatféle módon. Ismerünk olyan megoldást is, amikor egy-egy nem folklorisztikai téma megtárgyalásakor kap szót folklorista is. *Angst und Hoffnung. Grundperspektiven der Weltauslegung* címmel 1984-ben a mainzi egyetem adott ki egy előadássorozatot alapján külön kötetet. Ebben Lutz Röhrich írása szól a mese, a monda és a néphit idevágó vonásairól. Mesetársaságok, mesefolyóiratok egész működése, kongresszusai, kiadványai tekinthetők ilyennek. (Szép példa a Troubadour-Märchenzeitschrift egyik legutóbbi száma, 1989/1., amely ilyen praktikus értelmezések mellett Max Lüthi életművét is méltatja.) Mindezekben a közismert tündérmesék alapján kerülnek bemutatásra a folklorisztika tényei is, legtöbbször egyedi felfogásban, noha a magyarázatok részletei elfogadhatónak nevezhetők.

C/ Bizonyos történeti (művelődéstörténeti vagy műfajtörténeti) korszakok is nyújtanak keretet a mesészerű történetek magyarázatához. Olykor maguk az egyes korokat bemutató gyűjtemények is adnak ehhez támpontot. Az egyiptomi vagy ókori keleti hagyományos elbeszéléseknek sok ilyen magyarázatát ismerjük. Természetesen a legnépszerűbb a „biblikus folklór” kutatása. Ennek módszertani eredményeit (pl. „Sitz im Leben”) ma is világszerte hasznosítják. A klasszikus munkák rendszeresen újra meg újra megjelennek. Hermann Gunkel: *Das Märchen im Alten Testament* (a munka 1911-től készült, 1917-ben jelent meg) c. úttörő könyve a közelmúltban így jelent meg (egyébként először) angol nyelven: *The Folktale in the Old Testa-*

ment. Sheffield, 1987. Nemsokára egy önálló kötet követte: Patricia G., Kirkpatrick: *The Old Testament and Folklore Study* (Sheffield, 1988.), amelynek bevallottan is az a célja, hogy a mai tudásunkkal szembesítse Gunkel téziseit. Örökzöld téma az antik korszak is. Az európai Mesetársaság (Europäische Märchengesellschaft) konferenciaanyagát tartalmazza: *Antiker Mythos in unseren Märchen*. (Herausgegeben von Wolf Dietrich Siegmund). Kassel, 1984. Ebben folkloristák foglalkoznak a mesék antik mítikus előzményeivel. A korai ír forrásokat használta Alan Harrison: *The Irish Trickster* (Sheffield, 1989) c. monográfiája, amely a trufahős és a bohóc alakját tárgyalja, és a kiadók szerint folklorisztikai szakkönyv. Jó áttekintést ad a trufa (irodalmi) műfajáról, csoportosítja az egyes ráánkmaradt szövegeket Mary Jane Stearns Schenk: *The Fabliaux. Tales of Wit and Deception*. (Amsterdam–Philadelphia, 1987). Olykor tudománytörténeti megközelítésben kerül bemutatásra egy-egy korszak. A francia folklórkutatás több mint egy évszázadát mutatja be például Nicole Belmont: *Paroles païennes. Mythe et folklore. Des frères Grimm à P. Saintyves*. (Paris, 1976.) Kezdi Fontenelle fabula-elméletével és a XIX. század végéig jut el, záró fejezetében pedig a mai folklór egy-két problémáját is említi.

D/ A tematikus felfogás olykor eddig nem sok figyelemre méltatott jelenséget állít középpontba. Az utóbbi időben két ilyen meglepő témájú munka is napvilágot látott, ezeket szoros szálak fűzik együvé. A dán folklorista, Carsten Bergenhoj könyvében *RgVeda as the Key to Folklore. An Imagery Experiment*. København, 1987./ a régi „szanszkrit” teóriát elevenítette fel és több folklór jelenség első nyomait az óind költészet legrégebbi rétegében látja. Felesége, a finn Annikki Kaivola-Bergenhoj a hagyományos folklorisztikai különböző területeit is műveli. Nemrégén jelent meg két évtizeddel ezelőtti terepmunkája alapján könyve (*Kertomus ja kerronta*. Helsinki, 1988.), amelyben az elbeszélőkre és elbeszélésekre vonatkozó nemzetközi kutatások alapján mutatja be anyagát. Az újszerű megközelítés nem ez, hanem az álmok világtörténetét bemutató könyve (*Drømme gennem tusinde år*. København, 1986.), amely e téma legelső (!) folklorista által készített szemléje, noha az álmokról már igazán sokszor és sokat írtak. A kötet a Gilgames-eposzbeli álomtól napjaink álmoskönyvéig (és azok paródiááiig) történeti sorrendben tekinti át a kérdést, mutatójából nemcsak a feldolgozott művekre, hanem az egyes álmotívumokra is rátalálunk. Természetesen e művelődéstörténetileg igen sokrétű témát illetően inkább csak most kezdődik a kutatás, mintsem befejeződik. Különösen etnológiai vonatkozásban lehetne még igen sok kiegészítést tenni.

E/ A magyarázat lehet konferenciák témája is, olykor összekapcsolva magának a jelenségnek a tematikus leírásával. 1984-től évenként gyűlnek össze a dél-tiroli Brunnenburgban az Alpok néphagyományaival foglalkozó szakkutatók. Az első két szimpózium témája szóbeliség és írásbeliség volt. Ez *Studien zur Volkserzählung. Berichte und Referate des ersten und zweiten Symposions zur Volkserzählung in Südtirol*. (Herausgeber: Leander Petzoldt – Siegfried de Rachewiltz, Frankfurt, 1987.) címmel látott napvilágot. Ez még nem magyarázat-központú. Ám az 1986-ban és 1987-ben rendezett következő két kongresszus (ennek anyagát ugyancsak a két szerző tette közzé: *Der Dämon und sein Bild. Berichte und Referate des dritten und vierten Symposions zur Volkserzählung*. Frankfurt, 1989.) már ikonológiai jellegű,

a hiedelmények ábrázolását tárgyalja, egyenként is bonyolult és érdekes összefüggésekre világítva rá. Ma a hagyományos történetek ikonográfiai magyarázata számít a legújabb elemzési divatnak — e szót jó értelemben véve. A most folytatandó kongresszusokon elsősorban a mondákat vizsgálják.

F/ Hosszú ideig az összehasonlító mesekutatást azonosították típus- és motívumjegyzékek, katalógusok létrehozásával. Negyedszázaddal ezelőtt úgy látszott, megtorpan ez a lendület, legfeljebb Európán kívüli folklórok katalógusai készülhetnek még. Ám azóta megjelent az ír, norvég, keleti szláv, kínai mesekatalógus, jó részében a francia és a magyar is. Komparatív folkloristák kedves szokásává vált a mások által nem ismert katalógusokra hivatkozás. Ezek nem egyszer csakugyan különös helyeken jelentek meg (mint például az első mongol mesekatalógus Budapesten és magyarul). Az utóbbi években több ilyen meglepő katalógus látott napvilágot. A fríz mesék típusjegyzéke természetesen hollandul: Jurjen van der Kooi: *Volksverhalen in Friesland: Lectuur en Mondelinge Overlevering Een Typencatalogus*. Groningen, 1984. A kövéválás történeteit tartalmazó török mondák jegyzéke természetesen törökül olvasható: Saim Sakaoğlu: *Anadolu-türk efsanelerinde tas kesilme motifi ve bu efsanelerin tip kataloğu*. Ankara, 1980. Különösen fontos, művelődéstörténetileg hézagpotló jellegű a perzsa népmesék típuskatalógusa: Ulrich Marzolph: *Typologie des persischen Volksmärchens*. Beirut (Wiesbaden), 1984. Legutóbb a tibeti és mongol irodalomban előforduló meseszűzsék katalógusa készült el. Дандарын Ёндон: *Сказочные сюжеты в памятниках тибетской и монгольской литературы*. Москва, 1989. A könyv igen gondos, és következetesen megkülönbözteti az írásos és szóbeli változatokat. Bevezetője, kommentárjai is önálló tudományos eredménynek tekinthetők. Más oldalról viszont jó mese-kiadványok, olykor műfaji monográfiák, ha gondosan hivatkoznak a bemutatott szövegek típusszámaira, maguk is mintegy katalógusként szolgálhatnak. O. Ju. Bricina könyve az ukrán novella-meséről *Українська народна соціально-побутова казка*. Киев, 1989 ilyen jellegű, sokszáz mesetípusra hivatkozik, forrásjegyzéke is pontos. Kár, hogy az Aarne-Thompson típusszámokról nem adott külön mutatót a könyv végén. E sokrétű kiadványsorozat a világ egyetlen könyvtárában sincs meg mind. Ezért is van szükség az olyan segítő-feltáró munkákra, mint például Hans-Jörg Uther: *Katalog zur Volkserzählung. I-II*. München, 1987. Ebben több mint tízezer (!) könyv jegyzéke található, négy nagy nyugatnémet intézeti könyvtár anyagában (Göttingen, a „meseenciklopédia”, Marburg és Freiburg). Azóta nyilván e könyvtárak állománya is nőtt, és nagyságuk jelzi, milyen nehéz is áttekintéssel bírni a népi prózaelbeszélések anyagáról és kutatásukról.

G/ A népi elbeszélések szövegeit különböző nyelvészeti, irodalomelméleti, kommunikációelméleti szempontokból is lehet elemezni és értelmezni. A hetvenes évek „narrative” és „discourse” kutatása a folklór szövegeket is előtérbe helyezte. Pontosan jelzi ezt az „LiLi” mellékleteként megjelent úttörő kötet: *Erzählforschung*. Herausgegeben von Wolfgang Haubrichs. (Göttingen, 1976.), amelynek végén egy több mint 2000 tételes bibliográfia is található. Még ehhez a korszakhoz tartozik az 1978-ban rendezett kongresszus, amelynek anyagát 1982-ben sajtó alá rendezték, *Erzählforschung. Ein Symposium*. Herausgegeben von Eberhard Lämmert. (Stuttgart, 1982.). A szövegszerkesztés, a műfajok, az egyes történeti korszakok és álta-

lában a történet/történelem volt a nagyszabású négynapos konferencia fő témája. A mintegy 40 előadás a kitűnő mutató következtében részleteiben is áttekinthető és sok folklorisztikailag megszívlelendőt tartalmaz, noha az előadók között folklorista nem volt. Az irodalmi-nyelvészeti szövegelemzés két alapfogalma közül mindegyiknek megvan a maga iskolája, sőt könyvtára, kézikönyvei is. A „szöveg” (text) a Text folyóirat (1981-től) hasábjairól ismerhető meg a legegyszerűbben. A „közlemény, elbeszélés” (discourse) kézikönyve a Teun A. Van Dijk szerkesztette *Handbook of Discourse Analysis* 4 kötete, benne néhány etnolingvisztikai írással is. 1980-tól jelennek meg a *Research in Text Theory - Untersuchungen zur Texttheorie* kötetei, monográfiák illetve tanulmánygyűjtemények, Petőfi S. János szerkesztésében. Ezekben a sokféle műfaj, szóbeli elbeszélés tárgyalása a fontos, ám van igazán szoros értelemben vett folklorisztikai dolgozat is. Ugyanezt mondhatjuk el az *Advances in Discourse Processes* tanulmánykötet-sorozatról is (1977 óta), amelyben az érintett témakörök tágassága a leginkább megkapó. Mindezek után akár azt is gondolhatnánk, hogy csakhamar eljön az idő egy új szintétikus folklorisztikai irodalomelmélet megformálásához. 1988-ban, Amsterdam/Philadelphiában jelent meg Fernando Poyatos szerkesztésében a *Literary Anthropology* című kötet, alcíme szerint *A new interdisciplinary approach to people, signs and literature*. A tanulmánykötet elméleti alapjait a szerző (és általa 1983-ban Québecben vezetett szimpozium) adták. Mégis, úgy látszik, az eddiginél hangsúlyozottabb kontextus-szemléleten kívül nem sok újat hoz a kötet. A különleges műfajok leírása a korábbi, hasonló gyűjteményekhez képest nemhogy gazdagabb lenne, inkább még szürkének is mondható.

H/ Folyóiratok, vagy ezek különszamai gyakran adják a népi elbeszélések valamilyen szempontból való magyarázatát. Olyan változatos témakör, mint a mese és a rokon műfajok, ezernyi lehetőséget adnak erre. A hagyományos irodalomtudományi, szemiotikai, nyelvészeti folyóiratok, és természetesen mindenféle néprajzi-antropológiai folyóirat mindig is nyitva állt ez előtt. Hogy milyen sokféle megoldás képzelhető el, már néhány példával is jelezhetjük. A Text például az ismétlésnek szentelt különszámot (7:3-1987), az „új” Multilingua szinte minden kultúraközi kommunikációs formát sorra vett, benne a „spontán” elbeszéléseket is. A legtöbb francia irodalomelméleti és nyelvtudományi folyóiratnak volt „mese”-száma, legutóbb a *Communications* (39:1984) foglalkozott igen magas színvonalon a mesével. Greimas és iskolája több publikációjukban is ugyanezt tette. Tipikus, hogy a nemrég indult portugál szemiotikai folyóirat (*Cruzerio Semiotico*) is egyik első számát (7:1987) a mesekutatásnak szentelte. 1988-tól jelenik meg a *Humor — International Journal of Humor Research*, amely a folklór változatos formáit is figyelembe veszi. A mese iránt érdeklődők számos szaktudományos folyóirata (és társaságok közlönyei) mellett megemlíthetjük, hogy 1987-től egy üde kis szemle is napvilágot lát *Merveilles et Contes — Marvels and Tales — Wunder und Märchen — Maravillas y cuentos — Meraviglie e racconti* címmel, a Colorado állambeli Boulder-ben, Jacques Barchilon szerkesztésében, ugyancsak több nyelven. Úgy látszik, a mese megőrizte varázsát még a komoly kutatók előtt is.

Összegezve azt mondhatjuk, mind az anyagközlés, mind a magyarázat terén egyre gazdagabb tudományos termést regisztrálhatunk. Ez ugyan nem hozott eddig új kor-



szakot a kutatásban, mégis aranykornak nevezhető, áttekinthetetlenül sok érdekes eredménnyel. Ezek szemléje nélkül nem lenne teljes ma a komparatív irodalomtudomány, egyáltalán az irodalom elmélete.

*Voigt Vilmos*

## *Tallózás a népi vallásosság európai irodalmában*

Rövid írásunk a vallási néprajz közelmúltbeli terméséről próbál néhány mozaikot bemutatni, főleg a népköltészet vallásos tematikájú műfajairól és a búcsújárásról, amely e kutatási terület egyik legjobban kidolgozott fejezete.

Schreiber G. és munkatársai félévszázaddal ezelőtti úttörése után<sup>1</sup> számos középkori és barokk-kori búcsújáróhellyel kapcsolatos mirákulum feljegyzést elemeztek a kutatók néprajzi és irodalomtörténeti szempontból. A csodás gyógyulásokat, imameghallgatásokat vizsgáló írások közül tanulságosak Zender M.<sup>2</sup>, Assion P.<sup>3</sup>, legújabbban Rendtel C. és Verrycken A. valamint a burgenlandi — így magyar szempontból is érdekes — Semmelweis K. és Probst F.<sup>4</sup> tanulmányai. A barokk áhitatirodalom prózai műfajait — ide sorolhatók a mirákulum tudósítások is — Brückner, W.<sup>5</sup> tekinti át. Röhrich, L., Kretzenbacher, L. és mások a legendákat, példázatokot, legendaballadákat<sup>6</sup>, Moser, D. R. a középkori passiójátékokat, Dinzelbacher, P. több munkája,

1. SCHREIBER, G. (hrg.): Deutsche Mirakelbücher. Düsseldorf, 1938.

2. ZENDER, M.: Mirakelbücher als Quelle für das Volksleben im Rheinland. Rheinische Vierteljahresblätter 41. 1977. 108–123.

3. ASSION, P.: Die mittelalterliche Mirakel-Literatur als Forschungsgegenstand. Archiv für Kulturgeschichte 50. 1968. 172–180.

4. RENDTEL, C.: Hochmittelalterliche Mirakelberichte als Quelle zur Sozial- und Mentalgeschichte und zur Geschichte der Heiligenverehrung untersucht an Texten insbesondere aus Frankreich. Inaugural-Dissertation. Düsseldorf, 1985; VERRYCKEN, A.: Naar een analysemodel voor Middeleeuwse mirakelverhalen. In: Janssens J. D. (ed.) Hoofsheid en devotie in de Middeleeuwse maatschappij. Brussel, 1982. 208–227.; SEMMELWEIS, K.: Burgenländische Wallfahrts- und Mirakelbücher aus dem 17. und 18. Jahrhundert. Burgenländische Heimatblätter 26. 1964. 131–140.; PROBST, F.: Die Wallfahrt nach Stotzing. Eisenstadt, 1954.

5. BRÜCKNER, W.: Erzählende Kurzprosa des geistlichen Barock. Österreichische Zeitschrift für Volkskunde 86. 1983. 101–148; uő. (hg.): Volkserzählung und Reformation. Ein Handbuch zur Tradierung und Funktion von Erzählstoffen und Erzählliteratur im Protestantismus. Berlin (West), 1974.

6. RÖHRICH, L.: Die Volksballade von Herrn Peters Seefahrt und Menschenopfergaben. In: Märchen, Mythos, Dichtung. München, 1963; uő: Adam und Eva. Das erste Menschenpaar in Volkskunst und Volksdichtung. Stuttgart, 1968.; RÖHRICH L. — BREDNICH, R. W.: Deutsche Volkslieder I–II. Düsseldorf, 1965.; KRETZENBACHER, L.: Benediktionsritus und Legendenkontinuität. In: Volkskunde. Fakten und Analysen. Festgabe für Leopold Schmidt zum 60. Geburtstag. Hrsg.

Röcklein, H. írása pedig a középkori látomásokat <sup>7</sup>, az olasz kutatók közül pedig pl. Profeta G. és Gulli E. a szent helyek keletkezési legendáit<sup>8</sup> elemezték. Az egyházi népekkutatásnak szép példája Suppan W. néprajzi és zenetörténeti összehasonlító elemzése, ill. legújabban a finn Soujanen P. könyve a finn evangélikus népekekről.<sup>9</sup> Különösebb részletező bemutatás nélkül itt említhetjük a finn néprajztudomány *Folklore Fellows Communications* /FFC/ című ismert sorozatát, amelyben sok tanulmány jelent meg a néphit, népszokások, vallástörténet témakörében. Itt látott napvilágot Tubach Fr. motívummutatója a középkori vallásos elbeszélésekről, példázatokról.<sup>10</sup> Megismerjük a középkori zárandoklatokkal összefüggő elbeszéléseket (Howard D. R. munkája<sup>11</sup>), s Lemmer M. közzéteszi a Szűz Máriával kapcsolatos középkori német elbeszéléseket.<sup>12</sup>

A búcsújárás néprajzi kutatása a német (osztrák, bajor) néprajztudománynak erős, sok eredményt felmutató vonulata. Mindmáig ez inspirálja a búcsújárás középeurópai kutatását is. Legjelentősebb eredményeit, európai kitekintéssel összefoglalja Kriss-Rettenbeck L. és Möhler G. szerkesztette *Wallfahrt kennt keine Grenzen* című tanulmánykötet, amelynek szerzői a zárandoklatokat sokféle — történeti, művészet-történeti, néprajzi stb. — szempontból elemezték. Közülük most csupán Llampert G. mirákulumos-könyv elemzését, valamint Spaemann C. A. búcsúsénekekről szóló tanulmányát emeljük ki. Itt említjük meg a spanyolországi Compostela búcsújáróhelyének ezer éves fennállása alkalmából kiadott hasonló katalógust, hiszen ebben is a téma legkiválóbb kutatói írtak tanulmányt, felhasználva a legújabb szakirodalmat is. Közülük Caucci von Sauchen P. G., Filgueira Valverde J. és Lopez-Calo J.

KLAUS BEITL. Wien, 1972. 317–326.; uő: Das verletzte Kultbild. Voraussetzungen, Zeitschichten und Aussagewandel eines abendländischen Legendentypus. München, 1977; uő: Der „Höllentrunk“. Zur Frage der Weiterforschung apokrypher Apokalypse-Motive in der spätmittelalterlichen Ikonographie und in dem Legendenballaden bei Deutschen und Slowenen. Carinthia I. No. 154. 40–62.; BRÉMOND, C. — LE COFF, J. — SCHMITT, J. C.: L'exemplum. Typologie des sources du Moyen Âge occidental. Fasc. 40. Turnhout, 1982.; BRILL, T.: Principiile clasificari legendelor populare românești. Revista de Etnografie si Folclor Tomul 11. Nr. 3.; LIXFELD, H.: Gott und Teufel als Welterschöpfer. Eine Untersuchung über die dualistische Tiererschaffung in der europäischen und äussereuropäischen Volksüberlieferung. München, 1971.

7. MOSER, D. R.: Passionspiele des Mittelalters. Freiburg, 1977; DINZELBACHER, P.: Die Visionen des Mittelalters. Ein Geschichtlicher Umriss. Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 30. 1978. 116–128.; DINZELBACHER, P.: Vision und Visionliteratur im Mittelalter. Stuttgart, 1981; RÖCKLEIN, H.: Otloh, Gottschalk, Tnugdall: Individuelle und kollektive Visionsmuster des Hochmittelalters. Frankfurt a. M. 1986.

8. PROFETA, G.: La leggende di fondazione dei santuari. Lares, 1972. 248–256., GULLI, E.: Il santuario e leggende di fondazione. Lares, 1972. 157–167.

9. SUPPAN, W.: Das Lied von den zwölf heiligen Zahlen im Burgenland und in der Steiermark. Ein volkskundlicher und melodiegeschichtlicher Vergleich. Jahrbuch des Österreichischen Volksliedwerkes II. Wien, 1966.; SUOJANEN, P.: Finnish Folk Hymns Singing. Tampere, 1984.

10. TUBACH, FR.: Index Exemplorum. A Handbook of Medieval Religious Tales. (FFC 204.) Helsinki, 1969.

11. HOWARD, D. R.: Writers and Pilgrims. Medieval Pilgrimage Narratives and Their Posterity. London, 1980.

12. LEMMER, M.: Mutter der Barmherzigkeit. Mittelalterliche deutsche Mirakelerzählungen von der Gottesmutter. Leipzig, 1986.

irodalmi és zenei vonatkozású írásaira hívhatjuk fel a figyelmet<sup>13</sup>. A búcsújárás gazdag irodalmából elég nehéz válogatni. Brückner W. szép walldürni monográfiája<sup>14</sup> mellett idézhetjük Georges A. könyvét a belga és francia, a Herbers Kl. szerkesztette köteteket pedig a német Szent Jakab zarándoklatokról<sup>15</sup>, ill. egy-egy ország (pl. Olaszország, Svájc, Ausztria)<sup>16</sup> vagy Európa főbb búcsújáróhelyeit<sup>17</sup> bemutató munkákat. Kartografikus szempontból vizsgálták a búcsújáróhelyeket a néprajzi atlaszok is.<sup>18</sup> A gazdag, sok irányba kiterjedő kutatást módszertani, elméleti viták kísérték.<sup>19</sup>

A jelenség természetéből adódóan nagyon gazdag a búcsújárást vizsgáló művészettörténeti, vagy néprajzi — művészettörténeti irodalom. Beitzl K. és Brückner W. könyvei mellett<sup>20</sup> az 1970-es évek irodalmáról Petzoldt L. és Bronzini G. B. munkái tájékoztatnak.<sup>21</sup> A középkori ikonográfiának és az elbeszélő műfajoknak külön szimpóziumokat, tanulmányköteteket szenteltek, s itt említhetjük meg Wimmer O. kézikönyvét a szentek attribútumairól.<sup>22</sup> A középkori népi vallásossággal foglalkozó, tematikailag is nagyon gazdag, szerteágazó szakirodalomból — a teljesség igénye

13. KRISSE-RETTEBECK, L. — MÖHLER, G.(red): Wallfahrt kennt keine Grenzen. München, 1984.; Santiago de Compostela. 1000 Ans de Pelerinage Européen. H. n. 1985.

14. BRÜCKNER, W.: Die Verehrung des Heiligen Blutes in Walldürn. Aschaffenburg, 1958.

15. GEORGES, A.: La pelerinage su Compostelle au Belgique et dans le nord de la France suivie d'une étude, sur l'iconographie de St. Jacques en Belgique. Bruxelles, 1971. HERBERS, KL.: Der Jakobsweg. Mit einem mittelalterlichen Pilgerführer unterwegs nach Santiago de Compostela. Tübingen, 1986; HERBERS KL.(hg.): Deutsche Jakobspilger und ihre Berichte. Tübingen, 1988.

16. Pl.: I mille santuari mariani d'Italia illustrati. Roma, 1960., LUSTENBERGER, O.: Wallfahrtsorte in Schweiz. Einsiedeln, 1978., GUGITZ, G. : Österreichische Gnadenstätten in Kult und Brauch. Wien, 1955., HENGELER, R.: Helvetia Sancta. Heilige Stätten des Schweizerlandes. Einsiedeln, 1968.

17. KRISSE, R. — RETTEBECK, L.: Wallfahrtsorte Europas. München, 1950.

18. Pl. ASSMANN, D.: Die bedeutendsten Wallfahrtsorte Österreichs und Südtirols. Öst. Volkskundatlas 6. Lieferung 2. Teil Bl. 116. Wien, 1979. 1-36.

19. Lásd pl.: BRÜCKNER, W.: Zur Phänomenologie und Nomenklatur des Wallfahrtswesens und seiner Erforschung. Volkskultur und Geschichte. Berlin, 1970., BAUMER, I.: Wallfahrt und Wallfahrtsterminologie. In: Volkskunde. Fakten und Analysen ... i. m. 304-316.

20. BRÜCKNER, W.: Wallfahrt, Pilgerzeichen, Andachtsbild. Würzburg, 1982., BEITL, KL.: Volksglaube. Zeignisse religiöser Volkskunst. Salzburg-Wien, 1978., KRISSE-RETTEBECK, L.: Bilder und Zeichen religiösen Volksglaubens. München, 1971<sup>2</sup>., AURENHAMMER, H.: Marianische Gnadenbilder in Nieder-Österreich. Wien, 1956.

21. BRONZINI, G. B.: Fenomenologia dell' ex-voto. Bari, 1977., PETZOLDT, L.: Bibliographie zur Ikonographie und materiellen Kultur des Wallfahrtswesens. Freiburg, 1972. Itt utalok egyéb, jól tájékoztató bibliográfiákra is: TOSI, P.: Bibliografia degli ex-voto italiani. Firenze, 1970, CHORHERR, E.: Zur religiösen Volkskunde Italiens. Ein Literaturbericht. Jahrbuch für Volkskunde 1978. 227-235., SCHUR, N.: Jerusalem in pilgrims and traveller's' accounts. A thematic bibliography of Western Christian itineraries. Jerusalem, 1980.; KRISSE-RETTEBECK, L.: Ex voto. Zeichen, Bild und Abbild im christlichen Votiv-Brauchtum. Zürich, 1972.

22. BEKKER-NIELSEN, H. — FOOTE P. — HAARDER A. — SORESENSEN P. M.: Medieval Narrative. A Symposium. Odense, 1979; ANDERSEN, F. G. — NYHOLM, E. — POWELL, M. — STUBKJÆR, F. T.: Medieval Ikonography and Narrative. A Symposium. Odense, 1980; WIMMER, O.: Kennzeichen und Attribute der Heiligen. Innsbruck, 1972; lásd még: CURSCHMANN, M.: Oral Poetry in Medieval English, French, and German Literature: Some Notes on Recent Research. Speculum XLII. 1967. 36-52.

nélkül — csupán néhány összefoglaló munkát említünk. Manselli R. könyve mellett Delaruelle É., Giordano O. valamint Brooke R. és Chr. írásai a népi vallásosság sokszempontú elemzését nyújtják.<sup>23</sup>

Amíg az olasz, osztrák és német kutatásokat a tematikai sokszínűség jellemzi, addig a délszláv, román, lengyel, cseh és szlovák szakirodalomból egyes témák vizsgálata teljesen hiányzik. A népköltészet vallásos műfajai, a búcsújárás, a szentkultusz és más témák helyett inkább a népi vallásosság népművészeti vonatkozásait vizsgálják. A szlovák kutatás szép eredményei e téren — Sommer Št. és Bálent B. 1940-es évekbeli alapvetései után — Kovačevićova S. fametszetekkel és kispasztikákkal foglalkozó munkái, s Pišutova I. üvegképeket feldolgozó könyvei.<sup>24</sup> Hangsúlyosak az ilyen irányú kutatások a lengyel és a román néprajztudományban is.<sup>25</sup> Amíg a romániai búcsújáróhelyekről alig ismerünk egy-egy feldolgozást<sup>26</sup>, addig Lengyelországban folyik a búcsújárás szociológiai szempontú elemzése is.<sup>27</sup> A horvát és szlovén néprajzi irodalomban a vegyes tartalmú, jórészt kegyességi irodalom az, amely foglalkozik a búcsújárás összetett jelenséggel. Hangsúlyosan szerepel ebben a Mária-tisztelet, a máriás búcsújáróhelyek és a Mária-énekek múltjának és alakulásának vizsgálata. Emellett a szokáskutatás érinti a népi vallásosság megnyilvánulási formáit, a szentek tiszteletét, s az egyes vallásos népköltészeti műfajokat. Legtöbb eredményt e téren Kretzenbacher L. írásai hozták,<sup>28</sup> de itt említhetjük — a másutt: olasz, lengyel stb.

23. MANSELLI, R.: *La religion populaire au Moyen Age. Problèmes de méthode et d'histoire*. Montreal, 1973; DELARUELLE, É.: *La piété populaire au Moyen Age*. Torino, 1975; GIORDANO, O.: *Religiosità popolare nell'alto medioevo*. Bari, 1979; BROOKE, R. and CHR.: *Popular Religion in the Middle Ages. Western Europe 1000-1300*. Leipzig (London), 1984.

24. SOMMER, ŠT.: *Umučenie Pána a gotické obrazky svätých*. Bratislava, 1936.; BÁLENT, B.: *Bánskobystričké put'ové tlačé*. Martin, 1947. KOVAČEVIČOVA, S.: *L'udové plastiky*. Bratislava, 1971., uő: *Knižny drevorez v l'udovej tradícii*. Bratislava, 1974., PIŠUTOVA, I.: *L'udové mal'by na skle*. Bratislava, I. k. 1969, II. k. 1979. — A búcsújáróhelyekről az egyetlen szlovák nyelvű összefoglaló eddig: FEKETE, ŠT.: *Vznik, rozloženie a význam slovenských putnických miest*. Národný sborník VII. 1947. 125-144.

25. Lásd pl. a Polska Sztuka Ludowa folyóirat számos írását. GRABOWSKI, J.: *Ludowe malarstwo na skle*. Wrocław-Kraków, 1968.; BLASZCZYK, ST.: *Ludowa plastika kultowa Wielkopolski*. Poznań, 1975.; DANCU, J. — DANCU, D.: *Romanian Folk Painting on Glass*. Bucharest, 1979.

26. Ezek régebbiek, pl. MOLDOVAN, S. S.: *Versuch aus der Geschichte Banats die verklungenen Ereignisse des Wallfahrtsortes Montan-Ciklova zu erfassen*. Oravița, 1931.; MURGU, B.: *Monografia Ciklova-Montana Oravița*, 1929.; NANU, CL.: *Minăstirea Nicula*. H. n. 1985.

27. Pl. CIUPAK, E.: *Sociologia pielgrzymki*. Euhermer, 1964, 1965.

28. PAIVIĆ, N.: *Kroz Gospinu Hrvatsku*. Zagreb, 1981; CRUICA, A.: *De praecipuis sanctuariis B. Virginis Mariae apud Crostos*. In: *Alma Socii Christi. Acta Congressus Mariologici-Mariani*. Vol. IX. *De cultu B. Virginis Mariae*. Romae, 1953. 63-91.; SETKA, J.: *La B. V. Marie dans la poesie populaire Croate*. In: *Alma Socii Christi. Acta Congressus ... Romae*, 1953. 92-105.; PERIĆ, E.: *Marie dans le sanctuaries, la poesie et les documents diplomatique Croates du XII<sup>e</sup> — XV<sup>e</sup> siècle*. In: *De Cultu Mariano Saeculis XII-XV*. Acta Congressus Mariologici-Mariani Internationalis. Vol. III. Romae, 1979. 49-73.; OSTOJIC, J.: *De cultu mariano apud Croatos in monasteriis benedictinis a saeculo XII. usque ad initium saeculi XVI*. In: *De Cultu Mariano Saeculis XII-XV*. ... Romae, 1979. 75-94.; KRILIĆ, BR.: *Die Verehrung der Mutter Gottes in Bosnien und Herzegowina vom zwölften bis fünfzehnten Jahrhundert*. In: *De Cultu Mariano Saeculis XII-XV*. ... Romae, 1979. 94-110.; ŠANJEK, FR.: *Le culte de Marie chez les „chretiens Bosniaques“ au Moyen Age*. In: *De Cultu Mariano Saeculis XII-XV*. ... Romae, 1979. 111-124.; SMOLIK, M.: *Marienlob in den*

kutatásban is meglévő — apokrif ima kutatást is (Novak V.<sup>29</sup>). A legtöbb kelet-európai országban a korábbi több évtizedes kényszerű szünet után az 1970-es évektől kezdve tapasztalunk élénkülést a népi vallásosság összetett jelenségekörének, benne a prózai és verses vallásos műfajok kutatásának is.

Végezetül utalnunk kell arra, hogy sok fontos eredményt összefoglaltak lexikonok, enciklopédiák szócikkei<sup>30</sup>, s hogy az egyházi kiadványok mellett néprajzi folyóiratok is nagy számban közölnek témakörünkbe vágó tanulmányokat, jeléül a sokszempontú, elméleti vonatkozásokat sem nélkülöző szaktudományi érdeklődésnek.<sup>31</sup>

Barna Gábor

## Grimm-kiadványok

*Brüder Grimm Gedenken, Band 6. Hrg. von Ludwig Denecke.* Marburg, 1986. N.G. Elwert Verlag, 240. /Schriften der Brüder Grimm-Gesellschaft, Kassel e.V.13./

*Brüder Grimm Gedenken, Band 7. Hrg. von Ludwig Denecke.* Marburg, 1987. N.G. Elwert Verlag, 254. /Schriften der Brüder Grimm-Gesellschaft, Kassel e.V.15./

*Brüder Grimm Gedenken, Sonderband, 1987. Kasseler Vorträge. Hrg. von Ludwig Denecke.* Marburg, 1988. N.G. Elwert Verlag, 117. /Schriften der Brüder Grimm-Gesellschaft, Kassel e.V.19./

*Kinder- und Hausmärchen. Gesammelt durch die Brüder Grimm.* (Vergrößerter Nachdruck der zweibändigen Erstausgabe von 1812 und 1815 nach dem Handexemplar des Brüder Grimm-Museums Kassel mit sämtlichen handschriftlichen Korrekturen und Nachträgen der Brüder Grimm - sowie einem Ergänzungsheft: Transkriptionen und Kommentare in Verbindung mit Ulrike Marquardt von Heinz Rölleke) Göttingen, 1986. Vandenhoeck and Ruprecht, 1.Bd.387,XL., 2.Bd. 298,LXX,377-388., Transkriptionen...99.

ältesten Kirchenliedern der Slowenen. De Cultu Mariano Saeculis XII-XV. Acta Congressus Mariologici-Mariani Internationalis. Vol II. De questionibus particularibus cultum Marianum attinentibus ... Romae, 1981. 231-242.; ZELKO, J.: De Deiparae cultu apud Slovenos in Pannonia. In: De Cultu Mariani Saeculis XII-XV. ... Romae, 1981. 333-339. lásd még a 6. jegyzetben idézett műveket.

29. NOVAK, V. : Slovenske ljudske molitva. Ljubljana, 1983.

30. Sok fontos számot tartalmaznak az egyháztörténeti, teológiai lexikonok, enciklopédiák, az Enzyklopädie des Märchens (szerk. RANKE, K.), a Lexikon der Christlichen Ikonographie, Lexikon der Marienkunde stb.

31. lásd pl. Lares, Zeitschrift für Volkskunde, Österreichisches Zeitschrift für Volkskunde, Ethnologia Europea stb.

1985-86-ban ünnepelte a germanisztika és a néprajztudomány Jacob és Wilhelm Grimm születésének kétszázadik évfordulóját /1. folyóiratunk 1985. 2-4. számát/. Az előkészületek évekkal előbb megkezdődtek, már azzal is, hogy megindult az életmű és az életút eddig kevésbé ismert vagy korábban kisebb érdeklődést kiváltott momentumainak feltárása, ill. a *Grimm mesék* 1812., 1815-ös kiadásának faksimile kiadása. Az új eredmények publikálásának egyik jelentős fóruma a *Brüder Grimm Gedenken* sorozat, amelynek első kötete 1963-ban, Jacob Grimm halálának centenáriuma jelenti meg, a második 1975-ben. Az 1981-ben napvilágot látott harmadik kötettől kezdve rendszeresebben bocsátja útra újabb köteteket a sorozat, amely a Grimm-testvérek Társaság kiadásában jelenik meg Kasselban, a Grimm-kutatások egyik fellelővárában. (A város, ahol a fivérek életüknek csaknem felét leélték, példás kegyelettel áldoz nagy fiai emlékének, példaszerűen segíti, támogatja a Grimm-kutatásokat.)

Már a sorozat pusztán léte is ösztönző erőt jelentett a Grimm-kutatók számára, akik tudják, hogy írásaiknak biztos fóruma a *Brüder Grimm Gedenken*. Az értékes, színvonalas és igényes kiállítású sorozat gondozója, a kötetek szerkesztője Ludwig Denecke, az ugyancsak Kasselban működő Grimm-Múzeum vezetője. A kötetek munkatársai és a Grimm-kutatások is sokat köszönhetnek Ludwig Deneckének, aki az egész világra kiterjedő, fáradhatatlan szervező munkával, kollegiális, baráti biztatással, minden kezdeményt felkaroló figyelemmel ösztönözött és ösztönöz a témák kidolgozására, az eredmények tanulmányba foglalására. Ludwig Denecke és az általa irányított sorozat sokat tett és tesz azért, hogy csökkenjenek a fehér foltok a Grimm-fivérek életében és életművében.

Ez a több éves és egyre intenzívebb, szinte az egész nemzetközi tudományosságot felölelő munka segített azoknak a kliséknek az oszlatásában, amelyek óhatatlan velejárói a nagy népszerűségnek. Ebben, valamint a sommás ítéletek korrigálásában, árnyaltabb megfogalmazásukban részt vállaltak azok a szélesebb közönség körébe is eljutó munkák, amelyek az új eredményekre támaszkodva, közérthető nyelven, szemgyönyörködtető kiállításban mutatják be a Grimm-testvérek életútját, műveit, korát. Elsőként Gabriele Szeitz csodaszép fekete-fehér és színes képeskönyvét említhetjük, amely a müncheni Winkler Verlagnál jelent meg 1984-ben, és amely Ludwig Grimm, a festő rajzain és képein keresztül idézi fel az idősebb testvérek és a család életének mindennapjait.

Ugyancsak ide sorolhatjuk az 1986-os faksimile kiadást, bár ennek tudományos szempontból is óriási a jelentősége, mégpedig a két kiváló Grimm-kutató, U. Marquardt és H. Rölleke kísérő fizetésének köszönhetően, amely nyomtatásban, tehát jól olvashatóan adja, magyarázza a latin, ill. gót írású, ma már nehezen kibetűzhető javításokat és kiegészítéseket, amelyek a fivérek autográfjai. A kiadás a kasseli Grimm-Múzeum „kézi példánya” nyomán készült. A két mesekötet igazi csemege a szép könyvek kedvelőinek. Ezáltal olyanokhoz is eljuthatnak a *Mesék*, akiknek másirányú az érdeklődésük.

Az 1985-ös megemlékezések, tudományos konferenciák reflektorfénye megvilágította a homályos pontokat és megmutatta, hogy még mindig milyen sok a tennivaló. Nyilvánvalóvá lett, hogy pl. a fivéreknek a külföldi, de még a német tudósokkal való kapcsolatát sem ismerjük eléggé. Feltárásukban sokat segíthet a még ismeretlen leve-

lezések publikálása. Láthatóan ez a gondolat vezette a 6., ill. 7. kötet szerkesztésénél Ludwig Deneckét, amikor kiemelt helyet adott a levelezéseket bemutató írásoknak.

A müncheni germanista professzor, Johann Andreas Schmeller és a Grimm-fivérek levélváltása, amelyet R. Hinderling és W. Winkler mutat be, alkalmat ad a levélírók személyiségének az elemzésére. Több tanulmány foglalkozik Jacob Grimmnek a politikai okokból svájci emigrációba kényszerült német nyelvészekkel folytatott levelezésével: a levelezőpartnerek: H.H. Hattemer, H. Lüning és H. Schweitzer. A berlini indológussal, A. Kuhnnal tizenkilenc évig, Jacob haláláig tartott az értékes tudományos kapcsolat /A szerzők: St. Sonderegger, H.P. Schifferle, L. Kempter és R. Schmitt/.

Az eddig ismeretlen levelezéseket bemutató, a kapcsolatok jellegét elemző, filológiai alapos, mintaszerűen jegyzetelt tanulmányok közül terjedelmével és életrajzi vonatkozásaival is kiemelkedik G. Heilfurthé, amely a német irodalomtörténész, Victor Aimé Huber és Jacob Grimm levelezését adja közre. A munkáskooperatívákat szervező Huber a porosz trónörökösöz fűződő jó kapcsolatait felhasználva segítette a testvéreket, hogy újra tudósi rangjukhoz megfelelő pozícióba kerülhessenek.

A külföldi tudósok és a Grimm testvérek kapcsolatára Else Ebel, S. Heyer, C. Soteman közleményei derítenek fényt, amelyek az észak-európai, angol és a flamand kollégákkal folytatott levelezésről adnak számot. L. Denecke közli Wilhelmnek 1846-ban J. Lassberg báróhoz írt levelét, amely jól jellemzi a fiatalabb testvért. Ez a levélközlés vezet el W. Gödden tanulmányához, amely ujonnan előkerült levelek nyomán mutatja be a munkába temetkező fivérek életében oly ritka idillt, azt a vonzalmat, amely Wilhelm és Jenny von Droste-Hülshoff, a költőnő, Anette húga között alakult ki. Ugyancsak életrajzi vonatkozásokat dolgoz fel H. Schäfer írása, ill. egy-egy kevésbé ismert műről, keletkezési körülményeiről szól W. Denecke és H. Kadele cikke.

A mesék első kiadásának történetét U. Marquardt dolgozza fel, H. Heilfurth pedig arról tudósít, hogy milyen népszerűek voltak a *Mesék* Marx Károly családja körében. A *Mesék* finnországi recepciójáról M. Halub ad számot, az angliai fordításokról és visszhangról L. Blum. Itt szólunk E. Kunze cikkéről, amely Jacob finn nyelvi stúdiumait ismerteti, ill. C.L. Gotzmannéról, aki a fivéreknek az ó-északi irodalom, történelem, művelődéstörténet körébe vágó stúdiumaival foglalkozik. F. Wagner Jacobot a közép-latin filológia megalapítójaként méltatja. Jacob Grimm szláv kapcsolataival és tanulmányaival a belgrádi germanista, M. Mojašević és a tamperei szlavista, Chr. Pankow foglalkozik. A *Német Szótár* történetéhez kapcsolódik H. Henne, E. Ebel és H.J. Mey írása.

A *Brüder Grimm Gedenken* sorozat külön köteteként jelent meg *Kasseli előadások* címmel az 1985 júniusában, Kasselben tartott tudományos tanácskozáson elhangzott tíz előadás közül három. R. Schmidt-Wiegand írása Jacob Grimm régi német jogszokásokat magába foglaló gyűjteményével, leírásával foglalkozik. E. Schade az időrendet követve vizsgálja a *Grimm-mesék* megjelenésétől kezdve, hogy mikor és mennyit vettek át belőlük az iskoláskönyvek és miként hasznosították a gyermekek nevelésében. M. Mojašević Jacob Grimm és Vuk Karadžić közös munkájának ismertetésével, a szerb népdalgyűjtőnek és szótárírónak nyújtott tudományos támo-

gatás méltatásával szól Jacob szerepéről a délszláv nyelv és irodalom fejlődésében. Jacob hívta fel a figyelmet német nyelvterületen a szerb népköltészetre, nyelvre.

A. Maler a két Grimm-testvér olvasási „etikájáról”, olvasási kultúrájáról szólva máig érvényes modellt kínál: az alapos szakmai felkészülés, elmélyedés nem zárja ki a természettudományos témákkal való ismerkedés mellett az igényes szórakoztató irodalom olvasását sem. Az érdekes eszmefuttatásban foglaltakat igazolja L. Denecke tanulmánya, amely a Grimm-fivérek könyvtáráról ad képet, és a gyűjtemény további sorsáról tájékoztat. Denecke a „Mutasd meg a könyvtáradat, és megmondom ki vagy!” mondást igazolja: miként kerekedik ki e gyűjteményből az olvasási lázban égő, hallatlanul nagy tudású, kivételes nyelvtelhetséggel megáldott, ám kissé csapongó Jacob mellett az alaposabb, az apró munkára is hajlandó, elmélyülőbb Wilhelm arcképe, akinek a szorgalma nélkül aligha válhatott volna olyan teljessé a testvérek életműve.

H. Grünert más oldalról világítja meg Jacob Grimm arcképét, amikor az 1848-as eszméért küzdő politikust, a frankfurti nemzetgyűlés képviselőjét mutatja be. Igaz, hogy Jacob szónoki képességei nem voltak kiemelkedőek, de nem is akart igazi politikus lenni, tudományos munkásságával politizált.

Heinz Rölleke tanulmánya szokatlanságával lep meg: az ünnepi előadás valójában nem a Grimm-testvérekről szól, hanem azokról, akik segítették őket munkájukban. Elsőként a mestert, Karl von Savignyt említi, majd Clemens Brentanot. Míg az elsőnek a történeti emlékek és a „népi ereklyék” iránti érdeklődés felébresztését köszönhetjük, a másodiknak a szakmai segítséget, nagyfokú támogatást. A tanulmány legérdekesebb része annak a közegnek a bemutatása, amely elhatározó lett a *Mesék* szempontjából, valamint a nyomozói módszer, amellyel felderíti a nagy „mesefa”, Frau Viehmann (Goethe ötödfokú unokatestvére!) igazi szociális hátterét és jellemzi az anyai ágon hugenotta ősoktól származó, tekintélyes, művelt Hassenpflug, ill. a patikus Wild család lányait, a fivérek mesemondóit. A Hassenpflug-család származása, kulturális légköre megadja a sokat vitatott kérdés magyarázatát: miként kerülhettek Perrault-motívumok a „hesseni népi” mesemondóktól lejegyzett mesék közé.

A *Brüder Grimm Gedenken* sorozat három kötete tanulmányainak rövid, színtes csak a témák felsorolására szorítkozó ismertetésével sikerült talán meggyőznünk olvasóinkat, hogy a kasseli Grimm-kutatások fóruma milyen értékes munkát végez, amikor állandó nyilvánosságot biztosít a legújabb kutatásokat összegző, színvonalas tanulmányoknak.

T. Erdélyi Ilona



## *Magyar Népmesekatalógus*

A Magyar Tudományos Akadémia Néprajzi Kutató Csoportja 1982-ben indította útjára a tíz kötetre tervezett *Magyar Népmesekatalógus* c. sorozatát. A kiadvány sokszorosítása a „Kulturális és történelmi emlékeink feltárása, nyilvántartása és kiadása” /témafelelős: Kríza Ildikó/ c. kutatási főirány keretében valósul meg. Ezidáig hét kötet jelent meg.

A kötet sorszámát nézve az első *A magyar állatmesék katalógusa* /AaTh 1-299/ Bp. 1987. 302. Összeállította és a bevezetőt írta Kovács Ágnes, Benedek Katalin közreműködésével. A katalógus a szóbeli állatmeséken kívül feldolgozta a régi magyar irodalomból átvett szövegeket is. A szerzők hangsúlyozzák az állatmesék további gyűjtésének a szükségességét. 664 meseszöveget vettek vizsgálóra, s ebben 211 magyar állatmese-típust találtak.

A sorozatból megjelent harmadik kötet *A magyar legendamesék típusai* /AaTh 750-849/. Összeállította és a bevezetőt írta: Bernáth László. Bp. 1982. 277. 620 legendamesei változatot, 77 típust tartalmaz ez a katalógus. A bevezető tanulmány a legendamese műfaji elhatárolásával kapcsolatos kérdésekről, problémákról szól.

A Magyar Népmesekatalógus negyedik kötete *A magyar novellamesék típusai* /AaTh 850-999/. Összeállította és a bevezetőt írta Benedek Katalin. Bp. 1984. 418. E kötet bevezető tanulmánya az eddigi mesekatalogizálási módszerekről ad rövid tudománytörténeti, kritikai áttekintést. A novellamesék katalógusa is a publikált és kéziratos anyag feldolgozásán alapul. E kötetben a típusmutatót megelőzi a példatár. Gazdag bibliográfia és földrajzi mutató zárja a kötetet.

Az ötödik mesekatalógus *A magyar rászedett-ördögmesék típusai* /AaTh 1030-1199/. Összeállította és a bevezetőt írta: Süvegh Veronika. Bp. 1982. 492. A katalógus szerkesztője 300 e csoportba sorolható mesét talált, melyből 170 nyomtatásban megjelent mese, 127 pedig kéziratos anyagból való.

A Magyar Népmesekatalógus sorozatának utolsó kötete két félkötetből áll. Ezek közül az első *A magyar tréfás mesék katalógusa* 7/A. Összeállította és a bevezetőt írta Vöö Gabriella, Vehmas Marja adatainak felhasználásával. Bp. 1986. 319. A katalógus a házasságról, furcsa helyzetekről, a ravasz és ostoba házastársakról szóló tréfás meséket rendszerezi.

Hivatalosan 1988-ban két kötet is megjelent. Előbb a 7/A kötet folytatásaként *A magyar népmesék trufa- és anekdotakatalógusa* /AaTh 1430-1639/ a 7/B kötet. Összeállította és a bevezetőt írta Vehmas Marja, Benedek Katalin közreműködésével. Bp. 1988. 307. Ebben az ostoba házaspárról, lányról, leánykérésről, vénlányokról és asszonyokról szóló történetek, valamint az elég furcsa címmel ám a férfiakról szóló anekdoták olvashatók, természetesen sok irodalmi példával. Még ezzel sincs vége a tréfás meséknek, és egy 7/C kötet is várható.

Gyakorlatilag csak 1989 nyarán jelent meg a leginkább várt és legfontosabb kötet, a sorozatszámozás szerint a 2. *A magyar tündérmesék típusai* /AaTh 300-749/. Összeállította és a bevezetőt írta Dömötör Ákos. Bp. 1988. 465. Ez tartalmazza a

világszerte és nálunk is legnépszerűbb mesei műfaj anyagát. Tüzetes ismertetése kis monográfiát igényelne. A mostani katalógus igen pontos, gazdag és lakonikus.

Még előkészületben van az 1. kötet /állatmesék/ új, bővített kiadása, az 5/A kötet /a „hidegvérű szolgáról” szóló történetek/, a 6. kötet /rátótiádák/ új, bővített kiadása, valamint 8. kötetként a hazugságmesék, 9. kötetként a formulamesék jegyzéke. Végül, 10. kötetként bibliográfia következik majd. Nyilván kiegészítésekre is szükség lesz az egész sorozat befejezésekor, amely még évekig eltarthat.

A kötetek felépítése általában azonos, vagy hasonló jellegű. Többnyire tartalmaznak bevezető tanulmányt, irodalomjegyzéket, típusmutatót, példatárat és bibliográfiát. Angol és német nyelvű rezümé segítségével a kiadványok a nemzetközi kutatás számára is lehetővé teszik a magyar népmesekincsben való tájékozódást, eligazodást.

Tátrai Zsuzsa

## Német népmese-sorozatok

Egyenként is fontos kiadványok, sorozatként még jelentősebbek, együttvéve pedig egyedülálló gazdagsággal mutatják be a világ mesekincsét az alább ismertetendő népmese-antológiák. Gyakorlatilag számtalan kiadó jelenteti meg a világ népeinek mesekincsét. Ezek közül természetesen igen kevés publikáció üti meg a tudományos mértéket: hiteles szöveg jó fordításban, szakértők által írott kommentárokkal, szakértő jegyzetekkel. Természetesen még a szép kötetek illusztrációi is egyéni megoldásokat képviselnek.

A legrégebb és legnevezetesebb sorozat 1912-ben indult meg a Diederichs kiadónál /akkor még Jénában/, Friedrich von der Leyen szerkesztésében *Märchen der Weltliteratur* címmel. Majd Paul Zaunert, Felix Karlinger, Kurt Schier, Hans-Jörg Uther és más kitűnő folkloristák gondoskodtak a sorozat szakmai hitelességéről, világméretű áttekintéséről. A második világháborúig is többtucat kötet látott napvilágot, majd az ötvenes évek óta évenként 4-5 kötetet is kiadnak. Ezek külseje, terjedelme, beosztása immár a több mint háromnegyed évszázados tradíciót követi. 300 /ritkábban 400/ lapon, rendszerint 30-40 mese teljes szövege olvasható, a kötet végén szakmai utószóval és minden tudományos igényt kielégítő kommentárokkal. A kötetek mégis népszerűek, mesekönyvként is veszik. Közlik klasszikus német mesegyűjtemények /Grimm, Musäus/ anyagát, általában első fordításban szeretik hozni a világ mesekincsét. A szerkesztők és a közreműködők között a legkiválóbb filológusok, folkloristák szerepeltek. E sorozat alapján összegezte Friedrich von der Leyen *Die Welt der Märchen* /I-II. 1953-1954/ címmel a világ meséiről kialakult elkép-

zeléseit. Noha leginkább tündérmeséket publikáltak, állatmesék, mítoszok és más műfajok is helyet kaptak a sorozatban.

Minthogy több ízben is újból kinyomtatták a köteteket /ritkán változtatva/, szinte végtelennek tűnik a sorozat gazdagsága. A teljesség igénye nélkül a mintegy 100 kötetben az alábbiakat sorolhatjuk fel: albán, óegyiptomi, arab, argentin és paraguayi, örmény, ausztráliai bennszülött, azték és inka, bantu, baszk, berber, braziliai, breton, buddhista, kínai, a Pamiron élők, dán, német /több kötetben/, angol, francia, újjörög, a görög szigetek és Málta, indiai, ír, izlandi, izraeli, olasz, japán, jemeni, karib, libanoni, litván, lotharingiai német, mexikói, mongol, namibiai, nepáli, újjélandi, holland, norvég, osztrák, pandzsabi, pápua-újguineai, perzsa, lengyel, provánszi, rätoromán, orosz, skót, svéd, svájci, szibériai, spanyol, ceyloni /sri-lankai/, délamerikai indián, tessini, tibeti, csádi, cseh, török, ukrán, üzbég, walesi, cigány, eszkimo, finn és észti, a Kordillerák indiánjai, kaukázusi, horvát, északamerikai indián, nubiai, pakisztáni, plattdeutsch, délkínai, sziámi /thaiöldi/, chilei, a Földközi-tenger szigeteiről származó, balkáni koreai, mandzsúriai, maori, sinkiangi stb. mesék. Olykor az új gyűjtemények a régiak helyére léptek. A sorozatban 1966-ban jelent meg Kovács Agnes gondozásában az *Ungarische Volksmärchen* kötet, amely főként a régi feljegyzésekből ismert, táji különbségeket mutató meséket tartalmazza.

Az Eugen Diederichs kiadó más tradicionális folklór anyagot is közöl, mondákat, eposzokat, egy-egy népszerű mese népszerű változatát, képeskönyveket, kazettákat, gyermekkönyveket, meseregényeket, szimbolum-köteteket. Ezek szerzői /ritkán bevallva/ merítenek a sorozatból. Egész sor német író és a nagyközönség számára is ez a sorozat egyfajta világméretű meseanyag kimeríthetetlen forrásává és kideríthetetlen forrásanyagává vált. Persze, még így is maradt fehér folt e sorozat mesei világtérképén.

A régi német kiadók közül több is megjelentetett sok mesekötetet. Az Insel, a Reclam és mások ilyen mesekiadványai közül több is rangos tudományos kiadvány. A második világháború után természetesen megjelent ezek kelet-német és nyugat-német változata, és minthogy a mesekönyvek jól forgalmazhatók, számtalan átfedéssel, utánnyomással, átvitt kiadásokkal és példányokkal.

Például az Insel kelet-német /lipcsei/ mesesorozatában az utóbbi években burmai, kambodzsai, kínai, grúz, héber, buddhista mesekötetek láttak napvilágot, pontos forráshivatkozásokkal, művelődéstörténeti magyarázatokkal. Különösen fontos kiadvány e sorozatban Heinz Mode és Milena Hübschmannová négykötetes cigánymese-gyűjteménye /1985/, amely ma a világ legnagyobb és legjobb cigánymese-antológiája, 279 szöveg, közte sok magyar, magyarországi, vagy magyar/országi/ kutató által közölt mese.

Igen tanulságos az Erich-Röth-Verlag mesesorozatának /*Das Gesicht der Völker*/ sorsa. Az 1950-es évek elején, még az NDK-beli Eisenachban indult meg, ám már 1955-től Eisenach és Kassel /ez utóbbi, mint köztudott, már az NSZK/ jelzéssel, az utóbbi évtizedekben már csak ott jelennek meg az eredetileg 100, újabban már inkább 300 lapnyi kötetek. Ezeket kezdetben főként etnológusok készítették, és egy-egy távoli, nehezen megközelíthető nép mítoszait, népköltészetét adták, inkább etnológiai, mint folklorisztikai kommentárokkal. Újabban a folkloristák közreműködése

dominál, utószavaik, jegyzeteik szakmailag is számottevőek. A Diederichs-sorozat-hoz nemes konkurrenciát képezve, mítoszok, történetek, elbeszélések, olykor dalok is helyet kaptak. Az illusztrációk is eredeti forrásokat vették alapul. Az ötvenes években gyors egymásutánban jelentek meg a kötetek, majd a Kassalba költözés után egy kissé meglassult a tempó, és az utóbbi években nem jelenik meg több, mint évi egy-két kötet. Azonban ezek is csemegét hoznak. Mostanra több mint ötven kötet látott napvilágot, és noha mindez terjedelmileg felét sem éri el a Diederichs-sorozatnak, meg aztán nem hatalmas kiadó lévén, a nemzetközi könyvpiacra sem olyan sikeres, mindazáltal fontos, tudományosan jelentős kötetek láttak itt napvilágot, és aki nem tud a másik sorozatról, szinte észre sem veszi, hogy annak a hézagaiban tevékenykedik, hiszen az ott már közzétett anyagot itt nem lehet újból kiadni.

A sorozatból a következő köteteket említhetjük meg: indonéz, vietnami, koreai mesék, mondák, legendák, albán mesék, nyugatafrikai baule folklór, eszkimó történetek, tibeti, kambodzsai, ír történetek, maláj népdalok, keletafrikai történetek, angol mondák, guayanai indián történetek, újguineai hiedelemtörténetek, braziliai indián történetek, szlovén népmesék, újjörög legendák és legendamesék, svéd népmesék, több kötetben is a kelet-afrikai iraku nép folklórja, tűzföldi indián állattörténetek, afganisztáni, rhodoszi, óceániai mesék, nepáli, szardiniai, burundi mesék, több kötetben is lapp folklór stb. Több etnológustól, mint Hans Himmelheber, Ludwig Kohl-Larsen, Hans Nevermann és mások, sok kötet jelent meg, szinte egész gyűjtésük anyaga. Az utóbbi kötetek különösen tanulságosak számunkra. Ezek között is van lapp mesekötet, a Fehér-tenger vidékének orosz meséi. A 48. kötet /1980-ban/ Csenki Sándor gyűjtéséből és Vekerdi József válogatásában magyarországi cigánymeséket közöltek /*Iona Tausendschön. Zigeunermärchen und -schwänke aus Ungarn* címmel/, legutóbb pedig Kovács Ágnes gondozásában 14 magyar tündérmesét adtak ki /*Der grüne Recke* címmel, 1986/. Az utóbbi években a sorozat és a budapesti Corvina Könyvkiadó szoros kapcsolatban áll, noha ezért nálunk még nem hozzáférhető a sorozat minden kötete.

A kezdéskor vagy harminc „kultúrkör” szövegeit ígérték. Ennél több kötetet adtak, ám a bemutatott kultúrák száma végül is nem sokkal nagyobb, és egyenlenségei /mind területileg, mind a műfajokat tekintve/ a rendelkezésre álló forrásanyag hiányosságából fakadnak. Érdekes, hogy éppen a szocialista országok mesekincse milyen kevésbé van képviselve e kötetek között. Az áttekintő tanulmányok is inkább utibeszámolók, csak az újabb kötetekben mozgatott folkloristák adnak képet az illető nép vagy terület mesekincséről általában.

Az Erich Röth Verlag adja ki újabban az un. Európai Mesetársaság /Europäische Märchengesellschaft/ kongresszusi kiadványait. 1956-ban alapították a Rajna-vidéken az akkori néven „Gesellschaft zur Pflege des Märchengutes der europäischen Völker e.V.” társaságot, az európai népek meséik révén való találkozásának elősegítésére. Kétnyelvű mesegyűjtemények, gyakorlati meseszemináriumok jellemzik munkásságukat, évenkénti kongresszusaik is a mese felhasználásának különféle aspektusait képviselik. Az első tíz ilyen kongresszusi kötet a következő volt: *Vom Menschenbild im Märchen — Gott im Märchen — Rumänische Märchen ausserhalb Rumäniens — Märchenerzähler — Erzählgemeinschaft — Hessen-Märchenland der*

*Brüder Grimm — Antiker Mythos in unseren Märchen — Die Welt im Märchen — Die Frau im Märchen — Märchen in Erziehung und Unterricht — Schamanentum und Zaubermärchen.* A társaság más kiadványait más kiadók tették közzé.

A legkorábbi sorozat a *Begegnung der Völker im Märchen* címmel két, egymással határos európai nép meséit tette egymás mellé. Francia-német-Dán — német, görög — német, svájci — német kötetek kívül Erdész Sándor anyagának felhasználásával itt jelent meg /1971-ben/ az *Ungarn — Deutschland* című kötet is. /Itt a fordítás nem jó, vagyis a szerencsés alapötlet nem társult megfelelő színvonalú kivitelezéssel./ Kár, hogy nem-német vonatkozásban nem folytatódott a könyvsorozat. A német vidékek meséi, kazettán szereplő mesék, sőt mesegyűjtemények is napvilágot láttak. Ez utóbbiak *Märchen der europäischen Völker* sorozatcímmel. Egyszóval a jelenleg is eleven társaság minden olyan igényt kielégít, amelyek a mesével foglalkozók /köztük nemcsak olvasók és írók, hanem nevelők, pszichiáterek stb./ támaszthatnak. Dömötör Tekla, Kovács Ágnes, Nagy Ilona, Horn Katalin és mások révén a magyar folkloristák kezdettől fogva tevékeny részt vettek a társaság munkájában.

Amikor 1957-ben megindult a nemzetközi népi elbeszéléskutató társaság folyóirata, a *Fabula*, ennek szerkesztője, Kurt Ranke csakhamar két „pót-sorozatot” /*Supplement-Serie*/ is megindított. A B-sorozatban önálló, monografikus tanulmányok láttak napvilágot, az A-sorozatban pedig gyűjtött meseszövegek, gyakorlatilag német nyelven. Elsősorban korábban hozzáférhetetlen, új anyagot kívántak közzétenni, nem pedig a világ minden részére kiterjedő nagy gyűjteményt. Így érthető is, örömdetes is, hogy az A-sorozat 9. köteteként /1970/ megjelent Gaál Károly bécsi professzor dél-burgenlandi magyar kötete: *Die Volksmärchen der Magyaren im Südlichen Burgenland*. /Ennek magyar, eredeti szövegeit nálunk adták ki. Gaál más, burgenlandi népmese- és népmonda-gyűjteményei is megjelentek mind németül, mind magyarul./ Sajnos, Ranke energiáinak csökkenése majd halála oda vezetett, hogy ma gyakorlatilag nem jelenik meg a *Fabula* egyik pót-sorozatának kötete sem.

Ortutay Gyula 1957-ben Kelet-Berlinben jelentette meg *Ungarische Volksmärchen* című antológiáját, amely a magyar mesekincs klasszikus áttekintése. Ez számos új lenyomatban /licenc-kiadásban stb./ is napvilágot látott. Ortutay a keletnémet finnugrista, Wolfgang Steinitz és a varsói folklorista professzor, Julian Krzyżanowski társaságában egy nemzetközi könyvsorozatot indított /Berlinben/ *Volksmärchen — Eine internationale Reihe* címmel, amelyet 30-40 kötetre terveztek, és az addig kevésbé hozzáférhető népek meseanyagát kívánták német antológiákban, tüzetes kommentárokkal közzétenni. A legtöbb esetben az illető nép vezető folkloristáját, illetve mesekutatóját nyerték meg, az 5-600 nyomtatott lapnyi kötetek egyszerre váltak népszerű és tudományos publikációvá, több is megjelent új kiadásban /olykor minimális korrekciókkal/.

Előbb a Rütten und Loening, majd az Akademie-Verlag adta ki a köteteket. Különösen Steinitz halála után a megjelenés üteme meglassult, noha a titkár, Gisela Burde-Schneidewind mindmáig szorgalmazza a köteteket. A számba vett népek és országok felsorolása önmagáért beszél, nyilvánvaló tény, hogy ma e sorozat adja a következő népek mesekincsének legjobb német nyelvű antológiáját: orosz /Pomeranceva professzortól/, magyar /Ortutay/, fehérórosz /Barag/, ukrán /Lintur/,

észt/Viudalepp/, litván /Kerbelite/, cseh /Jech/, igen hasznos Jahn arab, Boratav török, Ambainis lett, Taube tuvai kötete, Woeller gyűjteménye a szegényekről és a gazdagokról szóló német mesék köréből. Legújabban, 1987 óta, új lenyomatban jelent meg több ilyen kötet, sőt olyan kötetek is, amelyek korábban nem készültek el /kambodzsai, norvég, izlandi/. Úgy látszik, a már korábban tervbe vett dán, svéd kötet is megjelenik, sőt olykor mongol, szerb, román, kazah kötetet is ígértek. Kár, hogy a Szovjetunióból nem jelent meg kaukázusi, belsőázsiai, szibériai kötet, sőt a viszonylag könnyen kiadható román, görög, albán stb. kötetek sem készültek el. Több mint harminc évvel a sorozat megindulása után /új szerkesztőséggel, ám még mindig Burde-Schneidewind asszony irányításával/ a régi tervek felénél tartanak, így is egy viszonylag összefüggő kelet-európai mesekincsről /és mesekutatásról/ ez a sorozat jó és homogén képet ad.

Feltűnő, hogy a folkloristák elképzelései szerint gyűjtött német népmesekincs nem szerepel e sorozatokban. A rostocki Hinstorff-kiadó „történeti keresztmetszet-antológia” sorozatában jelent meg két kötetben Siegfried Armin Neumann gondozásában *Es war einmal...* címmel /1987/ a német mesék történeti források szerinti csoportosított gazdag anyaga /150 szöveg/, jó kommentárokkal. Noha ez nem ad e században gyűjtött szövegeket, mégis ma ez a kötet a legjobb antológiája a német mesekincsnek. Ám a Hinstorff sorozata nem ad nem-német szövegeket. Az is kár, hogy a német diaszpóra egyébként sokkötetnyi mesekincsét eddig e centrális sorozatok nem egyesítették antológiába.

Természetesen más kiadók is adnak meseköteteket. Talán még célszerűbb a Lipcsében és Weimarban működő Kiepenheuer Verlag munkássága. Itt jelenik meg a *Märchen afrikanischer Völker* sorozata, amely egyébként nehezen hozzáférhető forrásokból ad antológiát. Ám ugyanaz a kiadó számos más területről is kiad meséket, mítoszokat, legendákat sőt akár szólásokat is. Egyik legutóbbi kötetük magyar trifákat hoz: *König Mátyás und die Rátóter. Ungarische Schildbürgerschwänke und Anekdoten* /1988, Kovács Ágnes szerkesztésében/, amely még magyarul is jelentős gyűjtemény lenne.

Összegzően azt állapíthatjuk meg, hogy a sokféle sorozat /és még több egyedi kiadvány/ világméretben is egyedülálló lehetőséget ad a német nyelvű olvasónak és folkloristának a világ sokrétű mesehagyományának megismerését illetően. Ma a laikus olvasó és a szakember számára itt többszáz gondos, hiteles antológia készül. Ezek immár sok évtizedes múltra tekintenek vissza, és természetesen egymással is versenyeznek, korrigálják egymást. A kommentárok, utószavak, jegyzetek, minden praktikus kötöttségükön túl mára gyakorlatilag a világ meséinek többkötetes monográfiáját adnák. Összegezni is lehetne ezeket.

A kötetek műfaji, történeti, nyelvi, vallási, kulturális változatossága imponáló. Örülhetünk annak, hogy /elsősorban Ortutay Gyula és Kovács Ágnes jóvoltából/ részletes képet kaphat az olvasó a magyar mesekincsről is. Noha még itt is akár köteteket lehetne közzétenni, elsősorban a határainkon túli magyar mesékből avagy éppen a magyarországi nemzetiségek mesekincséből.

Voigt Vilmos

---

# PORTRÉ

---

## *J. M. Meletyinszij – Irodalomtudós vagy (és) folklorista? Folklorista vagy (és) irodalomtudós?*

Nem könnyű dolog néhány oldalon írni Jeleazár Mojszejevics Meletyinszkijről. Néhány oldal még csak fel sem csillanthatja annak a kiváló szovjet folkloristának portréját vagy szakmai tevékenységét, aki 1988-ban töltötte be életének hetvenedik évét, s munkásságával a szellemi néprajznak éppoly ismert kutatója, mint amilyen ismert irodalomtörténész, valamint az összehasonlító és morfológiai epikakutatás világhírű képviselője. Műveit számos nyelvre lefordították – közülük sajnos csak néhányat magyarra. Közismert, hogy Meletyinszkijt milyen baráti jó viszony fűzi a magyar kutatókhoz. Életéről és munkásságáról összefoglalót közölt Voigt Vilmos a *Világirodalmi Lexikon* VIII. kötetében (Akadémiai Kiadó, 1982.), valamint Kámán Erzsébet Meletyinszkij *A mítosz poétikája* c. művének magyar kiadásában (Gondolat, 1985).

Talán a sors sajátos fricskája, hogy a XX. század egyik legkiválóbb folkloristája sohasem dolgozott „főállású” folklórkutatóként. Hosszú évek, évtizedek óta a moszkvai Gorkij Világirodalmi Intézet munkatársa, az eposzkutató osztály vezetője.

A harkovi születésű tudós Moszkvában végezte egyetemi tanulmányait franciánémet szakon, majd az összehasonlító irodalomtörténet és folklór világszerte ismert kutatójának, V. M. Zsirmunszkijnek az aspiránsaként készítette el Ibsenről szóló kandidátusi disszertációját.

Monográfiák egész sorában vizsgálta az epikus műfajok archaikus formáit. Elsajátította és továbbfejlesztette az orosz, illetve a szovjet-orosz folklorisztika legkitűnőbb eredményeit, Veszeloovszkij történeti poétikáját, Zsirmunszkijnek Kelet és Nyugat egymáshoz való viszonyát elemző alapkutatásait, a tipológiai vizsgálatok során elért eredményeit, Potyebnya és mások munkáit.

Egyik első monográfiájában a varázsmese hősét (Герой волшебной сказки. Происхождение образа, 1958.), egy más monográfiájában a hősepika eredetét, annak korai formáit vizsgálja (Происхождение героического эпоса. Ранние формы и архаические памятники, 1963.). Kiváló germanista mesteréhez, Zsirmunszkijhez hasonlóan foglalkozik a német verses epikával. *A verses Edda és az epika korai formái* c. munkájában az óízlandi epika szóbeli és tipológiai párhuzamait mutatja be.

Részt vett a morfológiai, majd a strukturalista mesekutatásban, az ő gondozásában jelent meg V. J. Propp mesemorfológiájának újabb kiadása. Munkatársaival együtt továbbfejlesztette a Propp által kidolgozott strukturalista modellt. Cl. Lévi-Strauss kutatásainak továbbfejlesztésén alapszik *A mítosz poétikája* c. monográfiája (1976), amely 1985-ben Magyarországon is megjelent. Mint a monográfia magyar kiadásának előszavában írja, „egész tudományos munkásságomban különleges hely illeti meg a magyar tudósokkal kialakult tudományos és személyes kapcsolataimat, s ezek a kapcsolatok különösen értékesek számomra. Jólesik visszaemlékezni azokra az időkre, amikor magyar irodalomtörténészekkel közösen dolgoztunk *A művészet szemiotikája* című könyvünkön. Jó érzéssel gondolok vissza a magyar folkloristákkal kialakult rendszeres tudományos kapcsolataimra. Büszke vagyok rá, hogy a Magyar Néprajzi társaság tiszteletbeli tagjává választott.”

*A mítosz poétikája* c. könyv a modern mítoszelméletek és a rituális mitológiai irodalomtudomány, valamint a klasszikus mítoszformák bemutatásán túl sajátos tartalommal tölti meg a mítoszalkotás poétikájának fogalmát, amikor rámutat, hogy egyes XX. századi írók, — mint pl. James Joyce, Franz Kafka, David H. Lawrence, William B. Yeats, T. S. Eliot és mások, — tudatosan nyúltak a mitológiához, mint „bizonyos örök pszichológiai tartalom” kifejezésének sajátos eszközhöz.

Mint Kálmán Erzsébet is rámutat, *A mítosz poétikája* számos iskola és kutatói eredmény nagyívű összegzése. Meletyinszkij és a körülötte dolgozó moszkvai folkloristák, etnológusok, irodalomtörténészek igen széles látókörű kutatók, akik a különböző tudományos módszerek szintetizálására töreksenek, amely segít felfedni az ősi kultúrák törvényszerűségeit. E monográfia különösen érdekes a magyar kutatók számára olyan szempontból is, hogy bemutatja, „hogyan értékeli és helyezi el Meletyinszkij a tudomány történetében a magyar mítoszkutatók és irodalomtörténészek eredményeit (például Kerényi Károly és Egri Péter ilyen irányú munkásságát)”, de ismeri Trencsényi-Waldapfel Imre *Mitológiáját* és más magyar szerzőknek a tárgykörhöz kapcsolódó munkáit is.

1979-ben jelent meg Meletyinszkijnek *A paleoázsiai mitológiai epika* (Палеоазиатский эпос) c. monográfiája, amely a szibériai kultúrhérosz-történetekkel foglalkozik.

Meletyinszkij munkatársaival együtt fontos, meghatározó szerzője volt az 1988-ban magyarul is napvilágot látott kétkötetes mitológiai enciklopédiának, (eredeti címén *Мифы народов мира*).

Elméleti cikkeinek felsorolására nem vállalkozhatunk.

1983-ban adták ki *A középkori regény* (Средневековый роман) című monográfiája, amely a szerző leginkább irodalomtudományi munkája. A mű nagyobb felében a XII. századi „breton” udvari epikát mutatja be. Ehhez felhasználta Lévi-Straussnak a szerzőhöz eljuttatott feljegyzéseit. Lévi-Strauss ugyan maga is készült egy hasonló témájú mű megírására. Még érdekesebb a XI–XII. századi keleti (perzsa nyelvű, grúz, legrészletesebb a japán) eposzról írott áttekintése. Az egész mű a szovjet komparatív, kelet–nyugati kutatás fontos dokumentuma.

1986-ban jelent meg *Bevezetés az eposz és a regény történeti poetikájába* c. kötet, amelyben a szerző a történeti poétika, valamint az eposz és regényelmélet néhány



általános problémáján túl áttekinti Kelet és Nyugat számos epikus emlékét a kezdetektől a XVIII. század közepéig, hogy elemezhesse az epikus és regényszerű műfajok keletkezését és alakulását. Mint írja, „az epikus formák keletkezése természetesen nem tiszta, immanens folyamat, hanem szociális történeti tényezők hatására megy végbe az irodalmi, általánosan kulturális, ideológiai irányzatokkal kölcsönhatásban. De mindezek a kapcsolatok és viszonyok nem közvetlenül hatnak és megkülönböztetik őket bonyolultságuk. Egyrészt el kell vetnünk az olyan leegyszerűsített elképzeléseket, mint hogy a novellát a reneszánsz szülte, a regényt pedig a felvilágosodás; a keleti irodalmak egészen másról tanúskodnak. ... A műfajok területén Kelet és Nyugat vonatkozásában a tipológiai parallelizmusok szembeötlőek, de ezeknek a párhuzamoknak egészen más szinten van a helye, egyrészt tisztán műfaji vonatkozásban, másrészt a szociáltörténeti és kultúrtörténeti folyamatok általános analógiáinak szintjén.

Az eposz és a regény megkülönböztetése elsősorban történeti jellegű és a történeti poétika keretei között magyarázható meg.”

Meletyinszkij számos jelentős kötet szerkesztője, így nevéhez kapcsolódik a madagaszkári mesék orosz kiadása éppúgy, mint a Propp- emlékkötet.

Ahogy Voigt Vilmos rámutat, a francia, részben az amerikai strukturalizmust és a hagyományos orosz összehasonlító történeti-tipológiai kutatásokat kritikailag továbbfejlesztve eredeti szemiotikai módszert alakított ki. Nevéhez kapcsolódik egy új, szemiotikai alapon álló mesekatalógus és motívumindex terve is. Nagy szüksége lenne a magyar folklórkutatásnak arra, hogy a szovjet irodalomtörténet és folklór e kiválóságának, a strukturalizmus, a szemiotika, a tipológia, a történeti poétika értő kutatójának minél több munkáját ismerhessük meg magyarul. Reméljük, hogy *A mitosz poétikáját* más monográfiáinak magyar fordításai is követik, amelyek megtermékenyíthetik majd hazai kutatásainkat.

Lengyel János

## Maja Bošković–Stulli munkássága

Az 1922-ben született dr. Maja Bošković–Stulli a jugoszláv és ezen belül a horvát folklorisztika kiemelkedő egyénisége, aki mind elméleti-módszertani, mind tematikai szempontból elmélyítette és kiszélesítette hazájában e tudományok kutatásait. Munkásságának sokrétűségében helyet kap a szájhagyományozódás folyamatainak vizsgálata, a szóbeliség és írásbeliség egymásra hatásának elemzése, a jugoszláviai népi felszabadító harcok (NOB) költészete, sajátosságainak feltárása stb.

A jugoszláv tudományosságban az ő nevéhez fűződik a prózai népköltési alkotások közül a monda fogalmának meghatározása, amelyet nyelvi-stilisztikai kategóriának és ugyanakkor a kommunikálás rendszerének is tekint. Munkásságából kiemelendő a *Narodna predaja o vladarevoj tajni* (Monda az uralkodó titkáról) c. monográfiája, – s egyben doktori disszertációja, – amely komplex megközelítési móddal vizsgálja a Midász-király szüzsének az (AaTh 782) életét és táji-történeti változatait.

Kutatásainak eredményeihez hasznosan járulnak hozzá saját terepmunkái. Hangsúlyoznunk kell, hogy elméleti-módszertani munkássága mellett kitűnő és fáradhatatlan gyűjtő is. Tanulmányait, népköltési gyűjtéseit számos kötetben tette közzé, közülük többet az általa sok éven át irányított zágrábi intézet – Institut za narodnu umjetnost (mai nevén: Zavod za istraživanje folklor) – kiadásában.

Népköltési gyűjteményei sorából mindenképpen említésre méltó az *Istarske narodne priče* (Isztriai népmesék) kritikai kiadása, továbbá a *Narodne pripovijetke i predaje Sinjske krajine* (Népmesék és mondák Sinj vidékéről) – mindkettő az Institut za narodnu umjetnost kiadásában; továbbá a *Pet stoljeća hrvatske književnosti* (A horvát irodalom öt évszázada) sorozat keretében tette közzé a *Narodne epske pjesme* (Népi epikus énekek) c. kötetét és egy németre fordított népmese-gyűjteményt is. Fontos munkája az *Usmena književnost kao umjetnost riječi* (A népköltészet, mint a szavak művészete) c. tanulmánygyűjteménye, amelyben a népköltészet különböző műfajaival s azok egymáshoz való viszonyával foglalkozik.

Összefoglaló munkája a népköltészetéről *Usmena književnost*, a „Povijest hrvatske književnosti” (A horvát irodalom története) sorozat első köteteként látott napvilágot.

Külföldi elismertséget nem csupán idegennyelvű publikációi biztosítanak számára, hanem személyes részvétele is a különféle nemzetközi kongresszusokon, konferenciákon és munkabizottságokban. Magyarországhoz s itteni kollégáihoz immár többévtizedes szakmai kapcsolat fűzi Maja Bošković–Stullit.

*Válogatott tájékoztató bibliográfia*

- Bošković-Stulli, Maja*: Istarske narodne priče — Zagreb: Institut za narodnu umjetnost, 1959.
- Bošković-Stulli, Maja*: Petokraka zašto si crvena: Narodne pjesme iz ustanka — Zagreb: Lykos, 1959.
- Bošković-Stulli, Maja*:: Drvo nasred svijeta: Hrvatskosrpske narodne bajke — Zagreb: Školska knjiga, 1961.
- Bošković-Stulli, Maja*: Narodne pripovijetke — Zagreb: Matica hrvatska — Zora, 1963.
- Bošković-Stulli, Maja*: Narodna epske pjesme 2 — Zagreb: Matica hrvatska — Zora, 1964.
- Bošković-Stulli, Maja*: Narodna predaja o vladarevoj tajni — Zagreb: Institut za narodnu umjetnost, 1967.
- Bošković-Stulli, Maja*: Usmena knjižjevnost: Izbor studija i ogleđa — Zagreb: Školska knjiga, 1971.
- Bošković-Stulli, Maja*: Usmena knjižjevnost kao unjetnost riječi — Zagreb: Mladost, 1975.
- Bošković-Stulli, Maja*: Kroatische Volksmärchen — Düsseldorf-Köln: Eugen Diederichs Verlag, 1975.
- Bošković-Stulli, Maja*: Usmena knjižjevnost — Zagreb: Liber, Mladost, 1978.
- Bošković-Stulli, Maja*: Šingala-mingala: usmene pripovietke — Zagreb: Znanje, 1983.
- Bošković-Stulli, Maja*: Usmena knjižjevnost nekad i danas — Beograd: Prosveta, 1983.
- Bošković-Stulli, Maja*: Usmeno pjesništvo u obzoru knjižjevnosti — Zagreb: Nakladni zavod Matice hrvatske, 1984.

*Kiss Mária*

---

# KÖNYVEK

---

**Славянский фольклор. Составители: Н. И. Кравцов, А. В. Кулагина М., 1987. Изд. Московского университета, 376.**

Nemcsak az összehasonlító folklór kutatói, de az irodalom valamennyi barátja számára is érdekes olvasmány ez a kötet, amely tizenegy szláv nép népköltészetéből ad válogatást orosz fordításban. A kéziratot a Moszkvai Állami Lomonoszov Egyetem néhány éve elhunyt professzora, N. I. Kravcov készítette tanítványával, az egyetem Folklór Intézetének vezetőjével, A. V. Kulaginával együtt, aki professzora halála után megjelenéséig végigkísérte a munka útját.

N. I. Kravcov igen széles érdeklődésű tudós volt, aki sokat tett a szláv népek irodalmának és népköltészetének összehasonlító kutatásáért. 1933-ban jelent meg a *Szerb eposz* c. munkája, majd egyebek között a szláv népek irodalmának összehasonlító vizsgálatáról (1973) és a szláv folklór általános problémáiról (1972, 1976) publikált fontos monográfiákat. Ennek a tevékenységnek fontos állomása volt a most napvilágot látott gyűjtemény, amely nagy háttérirodalom felhasználásával készült, és amely orosz eredetiben, illetve hiteles orosz műfordításban a szovjet-orosz folklorisztika fejezetei szerint mutatja be szemléletes példákon a szláv folklór legfontosabb műfajait, s valamennyi műfaj előtt rövid összefoglalást ad az adott műfaj sajátosságairól. A kötet öt fő fejezetre oszlik: a szokásokhoz kapcsolódó népköltészet külön tárgyalja a naptári ünnepekkel kapcsolatos műfajokat, és a családi élet fontosabb eseményeihez kapcsolódó alkotásokat; külön fejezet mutatja be a szólásokat, találósokat, közmondásokat; a harmadik nagy fejezetben szerepelnek az epikus művek, — előbb a prózaiak, mint a mese, a monda és a legenda, majd a verses epika, ahol öröm-

mel fedezhetjük fel a szovjet folklorisztikából évekig hiányzó balladákat is; ezután a lírai dalokat bemutató fejezet következik, majd az utolsó részben a népi dráma jeleneteivel ismerkedhetnek meg az olvasók.

A kötet nem titkolt szándéka, amit a bevezető cikk is sugall; segítségére kíván lenni az összehasonlító kutatások iránt érdeklődőnek. Rá szeretnénk irányítani a figyelmet a tényre, hogy a szláv népek folklórájának megvannak a maguk közös sajátosságai, illetve hasonló vonásai, amelyek szoros összefüggésben állnak e népek közös eredetével, a korai időkben közös vallásával, kapcsolatban álltak természetesen a népek évszázados érintkezéseivel, ugyanakkor azonban rámutat, hogy valamennyi szláv népnek kialakult a sajátos arculata, kialakultak nemzeti sajátosságai.

Az egyes fejezetek bevezetői egy-egy példával mutatnak rá az adott műfajban közreadott alkotások hasonló és eltérő tulajdonságaira, ahogy például a naptári ünnepekhez kapcsolódó szokások népköltészetét bevezető fejezetben arról olvashatunk, hogyan emlékeztek meg a különböző szláv népek a tavasz érkezéséről.

Az egyes népek költészeti alkotásainak közreadása előtt — mintegy egyezményes jel, — az illető nép disztitóművészetéből kiválasztott kis rajzos motívum jelzi, hogy mely nép alkotása következik.

Az olvasmányként is izgalmas összeállítás — nem véletlen, hogy pillanatok alatt elfogyott mind az ötvenezer példányban — kuriózum jellegén túl forrásértékű munka is, amely — ha más nyelveken is hozzáférhetővé válna — tanulságos mind az olvasók, mind a szakemberek számára, s ötletet adhat hasonló antológiák készítéséhez.

LENGYEL JÁNOS

Folyóiratunk cikkeiről az American Bibliographical Center Historical Abstracts c. kiadványában bibliográfiai nyilvántartást készít.

**Paul Delarue: Le conte populaire français. Tome Premier. Paris, 1957. Erasme, 394. — Paul Delarue — Marie-Luise Tenèze: Tome Deuxième, Tome Troisième, Tome Quatrième: Premier volume Paris, 1977, 1978, 1985. Maisonneuve et Larose, XXVIII. + 732, xiv + 507, 313.**

A francia mesekatalógus, alcíme szerint „Catalogue raisonné des versions de France et de pays de langue française d'outre-mer: Canada, Louisiane, îlots français des États-Unis, Antilles Françaises, Haïti, Ile Maurice, la Réunion”, vagyis a franciaországi és franciák által betelepült vidékek meséinek magyarázatos típusjegyzéke hosszú évek munkája után Paul Delarue professzor által készült el. A bevezető kötet (tündérmesék, pontosabban csak Aarne-Thompson rendszerében a 300-366 közti típusszámok) először 1957-ben, a párizsi Erasme kiadónál látott napvilágot. Ennek reprint kiadását, és a későbbi köteteket már a G.-P. Maisonneuve et Larose kiadó jegyezte, 1976-os jogokkal, ám az első kötet reprintje csak 1985-ben volt a könyvesboltokban. Delarue halála után munkatársa, Tenèze asszony folytatta a kiadást, mégpedig a második kötet (a tündérmesék vége az AaTh 736A típusszámig) kettőjük nevéen jelent meg; a harmadikat (a tág értelemben vett állatmeséket), és a negyedik kötet eddig megjelent első felét (a vallásos mesék, AaTh 750-835<sup>x</sup>) már csak Tenèze adta ki. A kezdetben két-három kötetre tervezett vállalkozás jelenleg négy-öt kötetesnek látszik, esetleg végül is több könyvben fog megjelenni. Az eddigi kötetek (394; xxviii + 731; xi + 507; 313 nyomtatott lapon) már most is a legterjedelmesebb európai mesekatalógust képviselik. A cél és a megoldás jellege azonos, kötetenként mégis mindig van valami változás.

Az egész vállalkozás terve a francia „pozitívista” kézikönyvek (legközvetlenebbül Arnold Van Gennep *A francia folklór* című, vagy nyolc kötetes monumentális összegzése) mintáit követi. Bevezetője az egész kérdést tárgyalja (jelen esetben nemcsak a franciaországi, hanem egyáltalán a francia nyelvű, sőt az európai, bizonyos tekintetben még ennél tágabb területen is a mese kérdéseit mutatja be). Történeti forrásokat is említ, mégis voltaképpen a szájhagyományokból gyűjtött meséket veszi alapul. Az első kötet elején több, mint négyszáz tételes bibliográfia található, amelynek vagy hetedrészé ál-

talános jellegű, a hatszor ekkora tüzetes bibliográfia viszont a világ francia meséinek publikációjára (és több kéziratos gyűjteményére) vonatkozik.

Minden egyes mesetípus egy-egy igen jó változat közlésével indul (ez szinte mindig teljes szöveg), ez után jön a mesetípus kivonatos bemutatása, amelyet egy lehetőleg teljes változat-jegyzék követ. Ennek minden egyes szövegét a korábban már megadott típusvázlát jelöléseit követve részletesen ismertetik. A változatok közül legelől a régi, klasszikus forrásokban (például Perrault, Madame d'Aulnoy, a régi „mesekönyvtárak” kötetei, stb.) meglevő szövegek, majd a mai Franciaország egyes tájainak meséi, végül a tengerentúli francia mesék adatai következnek. Mese-történeti és -összehasonlító megjegyzések is vannak az egyes típusok végén, ám a kézikönyv nem kíván komparatív vagy történeti szempontból teljes képet adni, e megjegyzések csak tájékoztató jellegűek.

Mint már említettük, a későbbi kötetek bizonyos mértékig továbbfejlesztik ezt a rendszert. További bibliográfiát adnak (mind nemzetközi, mind francia vonatkozásban), a nem-franciaországi és kéziratos adatoknak nagyobb figyelmet szentelnek, ezeket elkülönítik, külön foglalkoznak az elterjedés problémájával. Persze, minden műfaj más és más tárgyalásmódot is igényel. A tündérmesék (francia vonatkozásban igazán helyénvaló e megnevezés) klasszikus szépsége, sok változata, gyakran igazolható régisége voltaképpen hagyományos módon került bemutatásra a katalógusban. Tenèze asszony az általa sajtó alá rendezett második kötetben is ragaszkodott itt a Delarue javasolta módszerhez. Ám a csak általa megszerkesztett állatmese-kötet (a harmadik) mintegy ötszáz lapos publikációjában már egy igen újszerű, százlapos műfaji bevezetés olvasható, amely az eredettörténetektől az állathangutánzó történetekig igazán sokmindent tárgyal, és mindmáig az egyik leginkább átfogó áttekintés arról, milyen sokféle módon lehet állatokról franciául hagyományos történeteket mondani. A negyedik kötet (vallásos mesék, nálunk inkább legendamesék néven ismert műfaj), illetve ennek eddig megjelent első fele még ennél is arányában terjedelmesebb bevezetővel indul, amelyben a példázat, példabeszéd, a szentek élete és más műfajok bemutatására is sor kerül. A nemzetközi kutatás számára, ahol a francia változatok újabbakkal való kiegészítése amúgy is aligha a legegyszerűbb feladat, az ilyen áttekinté-

sek a leginkább hasznosak. Noha Tenèze mindent megtesz, hogy e műfaji bevezetőket nemzetközi összefüggésbe állítsa (még a magyar mesekatalógus-részekre is hivatkozik, ha ezek számára hozzáférhetők voltak), itt mégis mindig tudnánk új, fontos (vagy éppen régi, klasszikus) művekre hivatkozni, amelyek elkerülték figyelmét. Igen örvendetes viszont, hogy műfajelméleti, morfológiai, bizonyos mértékig strukturalista, a vallásos mesék körében pedig a francia művelődéstörténeti történettudomány eredményeit is hasznosító áttekintések ezek. (Delarue annak idején még nem is adhatott ilyen képet a tündérmeséről, ám aligha tévedünk, ha arra gondolunk, neki szándékában sem volt irodalomelméleti tanulságokat kamatoztatni, inkább a kipróbált folklorisztikai és néprajzi eredményeket igyekezett összegezni.) Az egyes műfajok „egyetlen” tárgyalása végül is erénye a munkának.

Azt is hozzá kell tennünk, hogy máig sincs német vagy olasz mesekatalógus (csak ennek részletei). Az angol vagy orosz új áttekintések adatai pedig nincsenek benne Aarne és Thompson nemzetközi katalógusának ma érvényes harmadik kiadásában (1961). A francia katalógusból is természetesen csupán az első kötet (vagyis a tündérmesék eleje) adatai kerülhettek ebbe bele. Így az egész európai mesekincs szempontjából rendkívül fontos francia mesékről csak e katalógusokból tájékozódhatunk.

Az irodalomtörténész számára a sok műfaji kérdés látszik a leginkább tanulságosnak. Hány és milyen „rég” francia tündérmesét ismerünk? Volt-e a középkori állatepikára visszavezethető hagyománya a francia állatmeséknek? A tengerentúli területek „francia” meséi mennyiben azonosak az anyaországgal, lehet-e segítségükkel műfajtörténeti, stílustörténeti tanulságokat levonni? Van-e vallásos mese a leginkább „ateista” európai kultúrában? Ezen kívül a most még nem publikált műfajok (novellamese, trufa, formulamesék stb.) köteteit illetően azt is jó lenne tudni, milyen a merően erotikus francia népmese, hol van a francia humor visszfénye a népmesében? Nemzetközi és komparatista viszonylatban a kelta-francia egyezések, illetve a hugenotta menekültek által Európa-szerte továbbított francia mesék (ma már tudjuk, a Grimm-testvérek első kötetiben sok ilyen eredetű mese van!) sorsa tűnik most a leginkább érdekesnek. Persze, végleges képet erről csak a további kötetek után formálhatunk. Bárha mielőbb megjelene a még mindig hiányzó 3–4 kötet!

Mint már említettük, a mintaszöveget közlő megoldást a mi magyar mesekatalógusunk is átvette, és néhány újabb magyar részlet (állatmesék, legendamesék) kiadói előszavaikban utalnak is Tenèze nézeteire. Vagyis e fontos mű hazai felhasználása már meg is kezdődött. Érdekes, hogy nemzetközi vonatkozásban kevesebben szokták e köteteket úgy említeni, mint az utóbbi évtizedek egyik legfontosabb eredményét az európai mese egészét illetően. Talán a lassú megjelenés és a „megszokottság” az oka ennek: mindenki tudja, hogy készül ez az áttekintés. Még feltűnőbb, hogy a francia meséről készített közkézen forgó áttekintés (Michèle Simonsen: *Le conte populaire français* – Paris, 1981. „Que sais-je?” 1906) meglehetősen eldugva hivatkozik e műre, a maga szempontjai egészen mások, még műfaji vonatkozásban is teljesen más kiindulópontot képvisel a szerző, noha hivatkozik Tenèze áttekintő dolgozataira. Simonsen sokkal inkább nyelvész, sőt szemantikus. Ugyanő tett közzé egy még általánosabb című könyvet is (*Le conte populaire*. Paris, 1984), amely végső soron a korábbi mű variánsának tekinthető. Ebben sem kap méltó értékelést vagy felhasználást a francia mesekatalógus első három kötetét. A francia etnológiáról megjelentetett szemle (Jean Cuisenier – Martine Segalen: *Ethnologie de la France*. Paris, 1986. 103–104) viszont nagyszabású munkának tartja, amelynek legfőbb érdeméül azt emeli ki, hogy az újabb kötetekben az egyes mesetípusoknak van Propp és Greimas módszerét követő analitikus bemutatása is. (Ez utóbbi ugyan némileg túlzás, azonban közismert tény, hogy a morfológiai mesevizsgálat egyik első „nem-strukturalista” elfogadója Tenèze volt.)

Megemlíthetjük, hogy Franciaországban nemcsak a francia mesékkel foglalkoznak. Afrikai (néger és magrebi) mesekutatásaik világhírűek. Közelebbi területről kifejezetten etnológiai szemléletű Daniel Fabre és Jacques Lacroix két-kötetes áttekintése (*La tradition orale du conte occitan*. Paris, 1974). Ezt a módszert gyakran állítják szembe Delarue és Tenèze még mindig hagyományosnak, nem elég „szociológiai” tekintett módszerével. Úgy vélem, e vád és a szembehelyezés hamis. Mindkét megoldásra szükség van: terepmunkán alapuló, a szóbeliség életét figyelő áttekintésre éppúgy, mint egy objektív, használható katalógusra. Az utóbbiak sorában Európa legjobb új mesekatalógusa a francia. Teljes elkészülte után még igazán sokféle további kutatás számára alapvető munka marad. Persze,

az sem lenne baj, ha a záró kötet után a pótlások mellett maga a szerző, Tenèze asszony írna egy summázó áttekintést a francia mesekincsről. Most még azt sem látjuk biztosan, a francia nyelven feljegyzett „mese”-szövegek mennyire nagy hányada került egyáltalán be a katalógusba, és mennyi az itt típuszámmal nem jellemezhető hagyományos elbeszélés-kincs.

Noha mára mégsem halt ki teljesen a mesélés a francia nyelvterületen (például Francia-Kanadából nemcsak új publikációkat, gazdag archívumokat ismerünk, hanem a ma is megmaradt mesélőkről is van még tudomásunk), ebben a katalógusban mégiscsak a klasszikus anyag dominál. A francia irodalomtörténet és folklórisztika szerencséjére a „conte de fée” XVIII. századi hagyományától kezdve a múlt század gazdag, regionalista gyűjteményeiig (és már kisebb mértékben századunk itteni változataiig). A „tengerentúli” francia mesekincs felkutatása a maga nemében világszerte a legpontosabb, legnagyobb mértékben történt meg. Egyszóval számíthatunk, az egyetemes mesekutatást is döntően befolyásolható adatot meríthetünk, következtetést vonhatunk le e nagyszabású francia mesekatalógus adatai alapján. Kár hogy sok mindenben (pl. amerikai magyar mese kutatásban) mi elmaradtunk frankofon kollégáinktól.

VEREBÉLYI KINCŐSÓ

**Hermann Bausinger: Märchen, Phantasie und Wirklichkeit** Frankfurt am Main, 1987. Dipe-Verlag, 258.

Hermann Bausinger szövegfolklorista, mesekutató, jelenleg az empirikus kultúrákutatás legjelesebb képviselője. Ezeken a területeken belül a monda, mese, farsang, példa, példázat, mese, vicc és trufa, az egyszerű elbeszélések formái, formulaszerű műfajok, szokásköltészet, ima és a folklorizmus kutatása a szűkebb szakterülete. A körülötte kialakult ún.: „tübingeri iskola” az empirikus kultúrákutatás módszertana és kutatási irányelve szerint dolgozik.

Ez a könyv az első német nyelvű tanulmánykötete a szerzőnek, amely legalább két évtizedes hiányt pótol, tekintve Bausinger számolatlanul sok, értékes és nagy visszhangot keltő publikációit, monográfiáit.

A könyv előszavában a szerző azt írja, hogy az ifjúsági irodalom kutatóitól eredt az az igény,

hogy összeállítsa ezt a tanulmánykötetet. Bausinger mélységesen egyetért ezeknek a kutatóknak a törekvéseivel, amelyek az ifjúsági irodalom gyökereit, jelenlegi helyzetét és jövőbeli lehetőségeit vizsgálják. Bausinger harminc év alatt publikált munkáiból, tanulmányainak és előadásainak anyagából készült ez a válogatás. A kötet célja, hogy az ifjúsági irodalom szemszögéből a néprajzi kultúra örökségeit a mai társadalomra irányuló modern társadalomtudományok vizsgálódásainak homlokterébe helyezze.

A közel 250 oldalas, kép és illusztráció nélküli kötet (csak két grafikont tartalmaz), amelynek alcíme — szabadfordításban — „Kultúra a gyermekeknek — gyermekkultúra”, négy témakörre tagolva, tizenöt tanulmányt, illetve előadást és a jegyzeteket tartalmazza. A témakörök címei a következők:

- 1) Mese egykor és ma
- 2) Kötöttség és szabadság (a gyermekirodalomban)
- 3) A fantázia kritikája (a fantasztikus ifjúsági irodalomban)
- 4) Könyvek és más kommunikációs eszközök

Pusztán a témakör-címek áttekintéséből is kitűnik, hogy ízig-vérig aktuális problémával foglalkozik a kötet, napjaink gyermek-, illetve ifjúsági kultúrájának kialakulásával, változásával. A kötetet elolvassuk már világosan érthető a könyv alcíme is. Ez egy kétirányú kapcsolatot, amely a legközelebbi múltban rendkívül dinamikus változáson ment át. A tanulmányok rávilágítanak arra, hogy a hagyományos gyermekkultúra nem halt ki, hanem nagymértékű átalakuláson ment keresztül. Ennek az átalakulásnak a vizsgálatok Bausinger szerint döntő figyelmet érdemel a különböző kultúrelemek egymáshoz kapcsolódásának a változása. A szerző egy német énekeskönyv kapcsán ír le néhány érdekes megfigyelést ezekről a kultúrelem-kapcsolódásokról. Ilyen változás például, amikor egy hagyományos német mese- vagy dalszöveget egy új, internacionális mesefigura (pl. Miki-egér) mond vagy énekel el. Teljesen új műfaj bekapcsolódását jelentette a gyerek-kultúrában az, amikor a mesefigurák először *musical*-dalokat énekeltek. Sokszor pedig a hagyományos mesefigurák szája újjá, ún. „reális” szövegeket adnak, pl.: a mesefigura elmondja a gyerekeknek, hogy hogyan kell tapétázni.

Számmunkra, a folklórisztikai mese-stúdiumokhoz kapcsolódva, a négy fejezet közül az elsőben olvasható tanulmányok a legérdekesebbek.

Az 1984-ben írt *A mese jelentősége* című tanulmányban a szerző lírai hangvétellű költői képekben fogalmazza meg, hogy miért van szükség a mesékre. Szerinte a német szecesszió korában divatos, a mesékről készült allegorikus képek túl statikusak (pl.: varázserdőben álmódó kisleány), mert a csendes és nyugodt képpel szemben a mese egy nagyon is mozgalmas műfaj volt és ez a mozgalmasság a mai napig megmaradt. (videó, rajz, hivatásos mesemondó stb.) A mese nemcsak egy aranykalitka, amely összezsúkolja és megszépíti a valóságot, hanem a madár is, amely kitör ebből a kalitkából, a fantázia magasabb régióiba suhan és fűtül mindenkire. A mese iránti érdeklődés magyarázata tehát e költői képben is kifejtett kettősség. A mesében a világos, egyszerű történetek párosulnak a transzcendenciával, ezért nem válik banálissá, hanem a dolgok lényegéről szól.

A hétköznapi elbeszélések szerkezetéről szóló tanulmányát 1958-ban írta a szerző. Lényege, hogy a hagyományos folklór műfajok szerkezei a mai hétköznapi elbeszélésekben is tovább élnek. A hétköznapi elbeszélések nagy része a kívánságok beteljesedésének ökonómiáján alapszik, ami a mesének is fontos jegye. A szerencse érzékeltetése minig kontrasztos, a szerencsétlenséggel szemben (vagy mellett) mutatják be. A hétköznapi elbeszélésekben pszichikai igény, hogy az „éppensékhogynem” rosszul végződő történetek szerencsés fordulatot vegyenek. Ilyen a „primitív kívánság” megfogalmazása a mesében és a filmben is: legyen a szerelmi történetnek szerencsés vége! Mint a film szerkezete, ahogy a meséhez kapcsolódik, úgy más struktúrák esetében is vannak olyanok, amelyek a gyors társadalmi változások dacára hagyományokhoz kapcsolódnak. A mese ilyenformán szerencsés fordulatú elbeszéléssé válik, a monda rémtörténeté, a tréfa viccé. Napjaink kutatási feladata tehát — Bausinger nyomán —, hogy minél több ilyen hétköznapi elbeszélést gyűjtsünk.

1963-ban írt tanulmányában Bausinger a mese lehetőségeit vizsgálja a jelenben. Szerinte a mesének ma is van jelentősége és élettere, mert noha az élő mesemondó közösségek lassan eltűnnek, ám a helyüket átadják a mese-terjesztés más eszközeinek (film, videó, rajz, stb.). A tanulmány azt vizsgálja, hogy egy adott korban milyen szerepet kapott a mese a kor gondolkodásában, filozófiájában és költészetében. Bausinger véleménye az, hogy bár különböző korokban olykor kisebb-nagyobb mértékben más-más

hangsúlyt kapott a mese a társadalom szellemi kultúrájában, a mese szerepe mégis időtlen, mert örök válasz a világ kérdéseire.

*A mese visszatérése* című munkáját a szerző 1976-ban írta. Az apropót az adta a tanulmány megírásához, hogy a II. világháború után a mese visszaszorult, mert a mesét is hibáztatták a háború kegyetlenségeinek okaként. Ezért Bausinger megvizsgálta a „gonosz” figuráit a mese-könyvekben. Célja az volt, hogy a mese elleni érveket revízió alá helyezze. Ezek az ellenérvek a következők voltak: - a felszabadított fantázia rögtön megbilincselődik, - a polgári erényektől eltérő értékeket kanonizál, - nem cselekvésre, hanem passzivitásra ösztönöz. Az 1945 utáni időben Bausinger tendencia-fordulatot lát a mese megítélését illetően, mert a mese funkciói ugyanúgy továbbéltek a mese ellenzői dacára is, mivel egyetemes értékeket hordoznak.

A tanulmányok többi csoportja már nem a mesével foglalkozik, hanem az ifjúsági irodalommal. Legfőbb gondolata ezeknek a tanulmányoknak, hogy irodalmi rangra kell emelni az ifjúsági irodalmat. (Hivatkozik Erich Kästnerre, aki egy 1953-ban lezajlott konferencián elmondta, hogy az ifjúsági irodalomnak is óriási felelőssége van, nem elég a gyerekeknek „gügyeségeket” írni.)

A fantáziáról és fantasztikus irodalomról szóló tanulmányainak alap gondolata az, hogy a fantázia feladata, hogy kötöttségek nélküli valóság és valótlanág ábrázolást adjon, ám a két-  
tő megkülönböztetésével. A fantáziának határt kell szabni, de ez a határ legyen „örült”. A fantázia komplementere a realitás. A fantasztikus irodalmat a mese és a tudományos fantasztikus irodalom közé helyezi. A további következtetésekhez konkrét szövegek vizsgálatát javasolja a kutatóknak.

A kötet zárógondolatai az ifjúsági irodalom, bővebben az ifjúsági kultúra terjesztésével kapcsolatos tömegkommunikációs lehetőségekről szólnak.

Összefoglalva, a kötet erénye, hogy az empirikus kultúrakutatás irányelvei szerint íródott tanulmányokat, az adott téma köré kitűnően szerkesztve, sok-sok éves hiányt pótolva, bemutatja Hermann Bausinger kutatói arcát, gondolkodásmódjának sokféle jelenséget összekapcsoló és hangszerű szintetizáló képességét.

BALOGH BALÁZS



**Elfriede Moser-Rath: Lustige Gesellschaft**  
Stuttgart, 1984. J. B. Metzlersche Verlagsbuch-  
handlung, X, 516.

Elfriede Moser-Rath az 1977-től kiadásra kerülő „Enzyklopädie des Märchens” szerkesztő-ségi tagja, a „Fabula” könyvismertető részének gondozója. Jelenleg a göttingeni egyetemen tanít. Kutatási területe a barokk prédikációs irodalma és a XVII.-XVIII. századi népi elbeszélések, főként a trufák.

A *Lustige Gesellschaft* címet a szerző a kutatott kor egyik legismertebb gyűjteménye – Johann Peter Memel 1656-ban kiadott hasonló című könyve – alapján választotta. Ezt később többször megjelentetik. Már az első alkalommal 1000 példányban nyomtatják ki. 1893-ban Ferdinand Gerhard figyel fel e gyűjtemény jelentőségére. A kor irodalmi körén belül a Lustige Gesellschaft kulcspozíciót foglalt el, a kortársak elé olyan könyvtípust állított, ahol az összeállító célja az olvasó szórakoztatása, a társalgás élénkítése a baráti körben. Az alcímével – „XVII-XVIII. századi trufák és viccek kulturális- és társadalomtörténeti összefüggésben” – megjelöli tárgyát és módszerét.

Hermann Gumbel 1928-as tanulmányára hivatkozva Moser-Rath feltételezi, hogy a vicc megjelenése a trufamotívumok megrövidüléséhez és önállóvá válásához köthető. A bemutatott példák alapján a vicc tipikus ismertető jegyeit sorolja fel: a vicc szószavú, hirtelen rátér a csattanóra, formája gyakran egy rövid párbeszéd, a hatást különböző félreértések fokozzák, illetve szóferdítések, illogikus helyzetek, kétértelmű kifejezések, rajtakapások. A vicc meghatározott szereplőkre öszpontosít (tipikus viccfigurák), társadalomkritikai éllel és a csoporttudat-erősítés szándékával. Szempontunkból lényegtelen, hogy ezek a XVII. századi példák a mai olvasó számára valóban viccesek-e, vagy sem. A vicc egy modern műfaj, mely a XIX. század elején terjedt el mai jelentésében. (Eredetileg valami bölcs, vagy szellemes mondás értelmében használták.)

Módszere történelmi-forráskritikai, amelyhez értelmező eljárás társul. Két fő kérdésre keresett választ. Először, hogy a bemutatott forrásművek használati értéke milyen lehetett a XVII-XVIII. századi olvasóközönség számára. (Ezzel foglalkozik a III. fejezetben: „Befogadás, funkció, és közlési érték”) Másodszor, hogy a jelenkor számára e források milyen gondolkodás-, er-

kölcsi-, és magatartásmintákat közvetítenek. A korabeli hétköznapi kultúra történetét és világát próbálja megismerni a szerző az elbeszélő irodalom gondos tanulmányozása során. Ahhoz az új néprajzi forráskutatói irányvonalhoz kapcsolódik, melyet Karl S. Kramer 1968-as tanulmányában hirdetett meg. (Bibliográfia 486. oldalán.) Ebben a szellemben munkálkodott Hans Moser és müncheni iskolája, Matthias Zender, Helge Gerndt, Rudolf Schenda. Hasonló kutatási tendencia a „Meseenciklopédia” szerkesztésénél is észrevehető. miután a népi elbeszélések valósgközvetítő szerepét igen vitatták, (pl. Lutz Röhrich, az 1974-ben Helsinkiben megtartott nemzetközi konferencián), Elfriede Moser-Rath módszeréről összegezeképp a következőket állapítja meg: A trufák és viccek valóságtartam-kérdését nem lehet általában igennel, vagy nemmel megoldani. Egy széles anyagbázis kulturális- és társadalomtörténeti mutatókkal való vizsgálata szükséges adatról-adatra. A tréfatípusok gyakori visszatérése a közönség igényét tükrözi, de ez az igény rétegspecifikus és változó. Múzeumok, levéltárak, bírósági iratok, számadási könyvek, életrajzi feljegyzések együttes kutatása adhat csak választ a nevelési közeg problémájára. Ezt vizsgálja „A közönség kérdése” című részben.

Végül, ha fenntartással is, a tréfás és szórakoztató irodalom felhasználható nagy jelentőségű közvetítő szerepe miatt. S miután összefügg az étellel megtudhatjuk, hogy min nevetek e korban az emberek – írja a szerző a könyv legvégén.

A vizsgált irodalmi anyag egyrészt közvetít a kor írott és szóhagyományozott formája között. Másrészt kapcsolat mutatható ki benne a XVI. századi tréfahagyomány és a feljegyzett XIX-XX. századi szóhagyomány alapján. Ebben a folyamatban központi személyként jelentkezik a prédikátor, mint közvetítő.

Az átnézett anyag óriási, 22 ezer szöveg, melyet témakörök szerint rendezett, a kor társadalmi adottságainak megfelelően. Az előmunkálatakról, a könyv létrejöttéről ad a szerző részletes tájékoztatást a „Bevezetőben”. A témáról hasznos kutatástörténeti áttekintést nyújt, rövid ismertetéssel és kritikával a tudományos publikációról. (Kiemeli Hermann Gumbel, Siegfried Neumann, Leander Petzold munkáit.)

A II. nagy fejezetben foglalkozik a témákkal és szövegekkel. A leghosszabb része ez könyvének, igazolva empirikus technikáját. Főbb témakörök:

1. A bolondok világa.
2. Erotika és házasság. (Tiltott szerelem, partnerválasztás, asszonycsúfolók, házaselet, házasságtörés, ...)
3. Helyzetzsatírák. (Foglalkozások és mesterségek, uralkodó és az udvari pompa, nemeség, papság, tudósok, ügyvédek és ügyfelek, kézművesek, iparosok, vendéglős és vendégei, ...)

A bolondos viselkedés minden rétegnél megtalálható a társadalomban, de központban a rangok és foglalkozások csúfolása áll. A legtöbb történetben valamilyen emberi gyengeség a tréfa tárgya, (pl. dicsekvés, kíváncsiság, lustaság, főszenység.) Általános jellemzőik a világos társadalomkritikai megnyilvánulás (főképp a nemeség és katolikus klérus ellen). Egyedül az uralkodó személye kivétel, hiszen a cenzúra aligha tűrte volna meg nyílt bírálatát. A tréfák közömbösen mutatják be a polgárságot, hisz a szerkesztőnek összhangban kell lennie az olvasókörrrel, amely főleg a polgárság volt.

Az I. nagy fejezetben a szövegek forráshelyéről ad számot a szerző. Maguk a könyvek 1603-tól jelennek meg, a legtöbb 1650 és 1750 között. A XVI. századtól német nyelven olvashatók ezek a didaktikus céllal készült könyvecskék, melyek az unalmat és szomorúságot igyekeztek elűzni. A források részletes bibliográfiája a 462–480. oldalon található.

A XVII. és XVIII. századi szórakoztató könyvecskék szerzőinek azonosítása meglehetősen problematikus. A legtöbb szerző és kiadó alkotásait névtelenül hagyja, esetleg álnevet, s kitálatott megjelenési helyet tüntetnek fel. Ez a cenzúra kijátszását segítette elő, mivel nem „erényes” és „hasznos” művek voltak. A plágium fogalmát a kor nem ismerte, sok könyvecskéről derül ki, hogy ugyanazokat a szövegeket tartalmazták csekély módosításokkal új cím alatt. A színvonalukat jelzi rendeltetésük: összefüggések, étkezési- és ivólakomákra, utazáshoz, kocsmái időtöltésre ajánlották őket. Bizonyos műveltségi szintet is jeleznek a szerző szerint.

A szövegváltozatokra a megjegyzésekben utal. A függelékben egy 1663-ból való, 151 tételt tartalmazó könyvecskét mutat be, összehasonlítva más gyűjtemények anyagával.

A szövegek használhatóságát segíti elő a könyv végén található tárgy és motívumjegyzék, illetve a típusok és motívumszámok név, -tárgymutatója.

A könyv hasznossága a szerző szerint az, hogy

a későbbi kutatók megtakaríthatják a források beszerzésének fáradságos munkáját.

Valóban a legkidolgozottabb és leghangsúlyosabb Elfriede Moser-Rath-nál a szövegek bemutatása és tárgyalása. A kulturális és társadalomtörténeti háttér kimutatása már jóval szegényesebb, ami a módszer problematikusságából ered. (Pl. Az írásos forma nem tükrözi a kor teljes tréfaanyagát, mivel réteghez kötött, cenzúrázott, csak a fennmaradt könyveket ismerjük, olvasottságuk kérdéses, és más általánosan tudott kérdések.)

JUHÁSZ ILDIKÓ

**Magyar Néprajz V. Magyar népköltészet. Főszerkesztő Vargyas Lajos** Budapest, 1988. Akadémiai Kiadó, 877.

Ötven évvel ezelőtt, az 1930-as években jelent meg a magyar népi kultúrát bemutató első módszeres összefoglalás, a négykötetes *A magyarság néprajza*. A tudományok fejlődése, ismereteink megsokszorozódása, a kutatás módszereinek alaposabbá és sokszínűbbé válása már jó ideje sürgeti egy, a mai tudásunknak megfelelő új szintézis megírását. A nyolc kötetre tervezett vállalkozás a Magyar Tudományos Akadémia Néprajzi Kutató Csoportjában készül, a szerzők között azonban ott találjuk egy-egy témakör másutt dolgozó szakértőjét is. Egy kötetben tervezik bemutatni a néprajz hazai kutatástörténetét, ill. a falusi és mezővárosi társadalmat, három-három kötetben pedig az anyagi és a szellemi műveltség legfontosabb területeit és összefüggéseit.

Elsőként 1988 karácsonyára a magyar népköltészetet ismertető tanulmánykötet jelent meg. A népköltészet a magyar népi kultúra egyik legjobban feltárt szelete, amelyről – ugyan egyetemi jegyzetként, de – két összefoglalás is készült népes szerzőgárda bevonásával 1971-ben és 1979-ben. Az új szintézisnek volt tehát mire építeni. Az új könyvben huszonkét fejezet mutatja be a prózai és a verses epika műfajait, a népi líra alkotásait, a rítusénekeket, a ráolvasásokat, az archaikus népi imádságokat és a munkásfolklórt. E felsorolásból is kitűnik az új magyar néprajzi kézikönyv tematikai gazdagsága a fél évszázaddal ezelőttihez képest. Teljesen új műfajként van jelen az archaikus népi imádság, s az elmúlt évtizedekben politikai

– ideológiai okok miatt preferált munkásfolk-lór, s kidolgozottabb lett sok más műfaj, almű-faj: pl. a históriás ének, a legendaballada, a siratóének, vagy a ráolvasás. Ugyanez mondha-tó el a paraszti önéletrajzokról, amelyekre Bá-lint Sándor könyve után (*Egy magyar szentem-ber. Orosz István önéletrajza*. Budapest, 1942.) csak az 1960-1970-es években fordult ismét na-gyobb figyelem, s amelyekkel most Küllös Imo-la külön tanulmányban foglalkozik. A hangsúly eltolódások nemcsak a szövegfolklorisztikai ku-tatások tematikai bővülését jelzik, hanem egy-úttal egy-egy kiteljesedett kutatói életművet is mutatnak. Így fonódik össze pl. a históriás é-nek Takács Lajos, az archaikus apokrif ima Erdélyi Zsuzsanna, vagy a ráolvasás kutatása Pócs Éva nevével. Nem vált hátrányára a kötetnek, hogy a főszerkesztő Vargyas Lajos három tan-ulmánnyal is szerepel: ő dolgozta fel a balla-dákat és a népdalokat, illetőleg egy sajátos té-mát, a hőselemek emlékeit a magyar népkölté-szetben.

A szerzők általában törekedtek a szerkesz-tés útmutatása alapján dolgozni. Az egyes feje-zetekben ezért egyformán megtaláljuk egy-egy műfaj történeti alakulás-vázlatát, a műfaji kér-déseket s a kutatástörténetet bemutató része-ket, amelyeket a nemzetközi kapcsolatokat, eu-rópai – közép-európai párhuzamokat felvonulta-tó elemzések követnek, elég bőséges példatárral. A tanulmányokból felismerhető fenti váz ellené-re az írások nem kiegyensúlyozottak, az egyes fejezetek ettől többé-kevésbé eltérnek. Bizonyos tematikai aránytalanság is tetten érhető: a kötet egészét tekintve többet is olvashatnánk a nép-meséről. S hiányzik a vicc is, ez az össznépi „ma-gyar” műfaj, amelynek – a kötetben nem szerep-lő – Katona Imre tanulmányokat, könyvet szen-telt. Az ötven évvel korábbi vállalkozáshoz ké-pest eltérés, hogy a stílus és nyelv problémáival nem foglalkozik külön tanulmány. Ezt a szerzők mindegyike saját műfajánál érinti. Legrészlete-sebben a lírai népköltészet (népdal) bemutatá-sánál Vargyas Lajos szól róla. E kérdésnek ő – kisebb írások mellett – korábban önálló könyvet is szentelt (Vargyas Lajos: *Magyar vers – ma-gyar nyelv*. Budapest, 1966.). Nem foglalkozik külön fejezet a szóbeliség és az írásbeliség bonyo-lult kapcsolatával, történeti egymásrahatásával, de tanulmányában a legtöbb szerző kitér rá.

E rövid írás csupán figyelem-felkeltő kíván lenni. Az értékelő-elemző sorok helyett most csak a vállalkozás fontosságát és jelentőségét

hangsúlyozva ajánljuk a magyar népköltészet új, összefoglaló ismertetését kutatóknak és ér-deklődőknek a fejezetcímek és a szerzők nevé-nek felsorolásával:

Népmese (Banó István), A mese és hiede-lemvilág kapcsolata (Erdész Sándor), Eredet-magyarázó monda (Nagy Ilona), Hiedelemmon-da (Nagy Ilona), Történeti monda (Lengyel Dé-nes), Anekdota (Sándor István), Közmondás és szólás (Szemerkenyi Ágnes), Szóbeli rejtvények (Mándoki László), Igaz történet, élettörténet, önéletrajz (Küllös Imola), A népballada kuta-tás története (Kriza Ildikó), Népballada (Var-gyas Lajos), Legendaballada (Kriza Ildikó), Pa-raszti históriaköltészet (Takács Lajos), A hősé-nek maradványai népköltészetünkben (Vargyas Lajos), A magyar népdalkutatás története (Kül-lös Imola), Lírai népköltészet (Vargyas Lajos), A népszokások költészetének definíciója (Dö-mötör Tekla), A gyermekkor költészete (Tát-rai Zsuzsanna), Siratóének (Károly S. László), Ráolvasás (Pócs Éva), Archaikus népi imádsá-gok (Erdélyi Zsuzsanna), Munkásfolklor (Nagy Dezső).

A tanulmánykötetet mutatók, összevont bib-liográfia zárja és 123 fénykép illusztrálja.

BARNA GÁBOR

### Народна Творчисть та Етнографія

A Népművészet és Etnográfia c. folyóirat, amely az USZSZK Kulturális Minisztériumá-nak, valamint az USZSZK Tudományos Akadé-miája Makszim Rilszkij-ről elnevezett Helytör-téneti, Folklor és Etnográfia Intézetnek hivata-los orgánuma, – amelynek első száma 1925-ben látott napvilágot – jelenleg kéthavonta jelenik meg Kijevben, a Naukova Dumka kiadó gon-dozásában.

A hetvenes évek végéig a folyóirat szerkesz-tésében gyakorlattá vált, hogy hasábjain szé-les teret kaptak az aktuális politikai élet ese-ményei. Egy-egy számot többnyire elméleti jel-legű, a néprajztudomány egy-egy területét mar-xista-leninista ideológia szempontjából vizsgálat alá vevő írás nyitott. Ugyancsak a népszerű ku-tatási témák közt szerepelt a folyóirat hasábjai-n a hagyományos folklor és a népművészeti elemek kutatása s a mai szovjet-ukrán szellemi é-letben, életmódban (különös tekintettel a ter-

melőszövetkezeti közösségek által a falu társadalmi életében előidézett változásokra) és kultúrában.

A folyóirat elején található Naptárunk c. rovatban többnyire olyan írások kapnak helyet, amelyek egy-egy kutató munkásságáról, tudományos eredményeiről nyújtanak áttekintést, vagy behatóbb elemzést. A folyóirat széleskörű érdeklődésére jellemző, hogy nemcsak szorosabb értelemben vett néprajzkutatók munkásságát követi nyomon, hanem a hasábjain helyt ad az olyan szépirodalmi életművének is, akik írsaikban az ukrán nép szellemi kultúrájára támaszkodtak.

Interdiszciplináris témájú cikkek jelennek meg A tudomány, az életmód és a kultúra történetéből c. rovatban. Az itt elhelyezett munkák a folklórnak, etnográfának az irodalommal, a folklorizmussal, az iparművészettel és más periferiális tudományokkal való kapcsolatát taglalják.

Számos gondolatgazdag tanulmány lát napvilágot a Fiatal kutatók pódiuma c. rovatban, amely a fiatal, kezdő kutatóknak nyújt publikálási lehetőséget. A rovatban ugyanúgy találunk tudománytörténeti munkákat, mint közvetlenül a folklór- és etnográfikakutatással kapcsolatos írásokat.

Figyelemreméltó az Áttekintések, recenziók, annotációk c. rovat, amelyben az ukrán néprajzkutatással összefüggő munkák ismertetései és bírálatai látnak napvilágot.

Minden számot szabályszerűen a levelező rovat, valamint a krónika rovata zárja, amelyben a szakemberek a lefolytatott tudományos expedíciók eredményeivel ismerkedhetnek meg.

A „Népművészet és Etnográfia” hasábjain igen gyakran jelentek meg az ukrán nép szó-lásmondás- és közmondáskincsét elemző tanulmányok. A szólásmondásokat és a közmondásokat a jogi népszokások tanulmányozásához forrásként használják föl (*Szirotkin, V. M.*, 1987); vizsgálat alá veszik a közmondásokban jelentkező kontraszt elemeket (*Pazjak, M. M.*, 1986); vizsgálják a szólásmondások és közmondások szemantikai jelentésének és formájának fejlődését (*Sumada, H. Sz.*, 1983).

A folyóiratot lapozgatva az olvasónak mindenképp feltűnik, hogy az ukrán néprajztudomány mennyire nyomon követi a folklórban jelentkező új jelenségeket. Az élő városi rituálék leírása (*Konváj, V. D.*, 1986) ugyanúgy helyt kap itt mint a szovjet népdalművészet sajátossága-

it elemző tanulmány (*Pravgyuk, O. A.*, 1987), vagy a Nagy Honvédő Háborúról szóló mondákban és legendákban megnyilvánuló új és tradicionális vonások elemzése (*Pazjak, M. M.*, 1987).

A folyóirat illusztrációi között is időnként igazi érdekességre bukkanhatunk. Például az 1983-as évfolyam 5. számában találjuk *Pecsernij P. P.* díszített tányérjának illusztrációját, amelynek címe: A szovjethatalomért. Érdekessége pedig abban áll, hogy a Vörös Hadsereg lovasát Sárkányölő Szent György alakjában ábrázolja.

Mindenképp érdeklődést keltő a folyóirat interdiszciplináris széleslátókörűsége, a kárpátaljai területről származó anyag pedig a közvetlen magyar vonatkozásaival is számot tarthat a magyar kutató érdeklődésére.

MOGYORÓSI SÁNDOR

**Narodni pisni sela Obrjabyny.** Szerkesztette és az előszót írta Mihajlo Hirjak Prešov, 1986., 249.

A Szlovákiai Ukránok Kulturális Szövetsége egy újabb kiadvánnyal, ezúttal egy település népdalgyűjteményével gazdagította a Kárpátok nyugati oldalán élő ukránokról szóló néprajzi irodalmat. A terület, ahonnan a gyűjtemény anyaga származik, olyan falu, ahol a népdalkutatás hosszú előzményekre tekint vissza. A gyűjtemény szerkesztője, M. Hirjak, a példatár bemutatása után nyolcoldalas tanulmányt szentel e kutatástörténeti áttekintésnek (172–180), amely kronológiai sorrendben kifejezetten az e falura vonatkozó folklórvizsgálatokat tárgyalja.

1899-ben az ukrán néprajzkutatás klasszikusa V. Hnatjuk gyűjt Orjabinán (a község mai szlovák neve Jorabina, középkori Gyerimp, magyarul Jarembina és Berkenyéd néven ismert, a szepességi Ólubló környékén található) majd hogy 138 népdalt. A neves folklorista maximális pontossággal igyekezett lejegyezni a dalok szövegeit, ami a gyűjteményét nyelvjárási, nyelvtörténeti tekintetben is felbecsülhetetlen értékűvé teszi. Sajnálatos, hogy ezt a gyűjteményt, amely az *Etnograficnyj zbiornyk* 1900-ban megjelent IX. kötetében látott napvilágot, nem tette gazdagabbá a dallamok lejegyzése.

Századunk ötvenes éveiben Ju. Bulko, Ju.

Kosztyuk, F. Lazorik, I. Vavrincuk gyűjtenek Orjabinán népdalokat. Ezek a gyűjtések a különböző helyi periodikák, valamint az egyes népdalgyűjtemények oldalain látnak napvilágot. A szlovákiai ukrán népdalok kutatásaiban jelentős vállalkozás az *Ukrajins'ki narodni pisni Schidnoji Slovaččyny* (A kelet-szlovákiai ukrán népdalok) c. gyűjtemény, amelynek II. kötete 1963-ban Ju. Cimbor, III. kötete pedig 1977-ben A. Duleba szerkesztésében jelent meg. Mindkét kötet Orjabinán gyűjtött népdalokat is tartalmaz.

Az orjabinai folklór kutatástörténetében az utolsó állomás az M. Hirják és A. Derevjanik által 1982-ben végzett gyűjtés. Ennek a gyűjtésnek az eredményét tükrözi a most megjelent M. Hirják által szerkesztett *Narodni pisni sela Orjabyňy* c. kötet.

A kötetben meglehetősen kevés a naptári ünnepekhez kötődő dal (6–8); jóval több az emberélet fordulóihoz, azon belül is a lakodalom rítusához kapcsolódó ének (10–40). A történeti dalok csoportjába a szerkesztő összesen két dalt tudott besorolni. Ezt követi a balladák csoportja (44–64). A gyűjtemény legterjedelmesebb fejezete a lírai dalokat tartalmazza (66–136). Megjegyzendő, hogy e dalok között jóval gyakrabban fordul elő az egy dallamra előadott különböző szövegek száma. Az utóbbi jelenség egyébként kivételt képez, ugyanis a szerző megfigyelése szerint a kelet-szlovákiai ukrán népdalokra jellemző az egy dallam — egy szöveg összefüggés. A gyűjtemény utolsó fejezeteit alkotják a bölcsődalok (138–141), a toborzók és a katonadalok (143–156), a drótosok dalai (158–161), valamint a kivándorlással kapcsolatos dalok (163–169). A gyermekfolklór címszó alatt összesen egy dallamnélküli szöveg kapott helyet. A gyűjtő és szerkesztő M. Hirják a kötet végén (181–234) a példatárban szereplő anyag tartalmi-tematikus elemzését mutatja be. Érthető tény, hogy számos ukrán népdal magán viseli a szlovák népdalok formai-tartalmi jegyeit. Számos esetben pedig — a szerző megfigyelése szerint — egyszerű átvételnek, fordításnak lehetünk tanúi.

A dalok szövegei a kötetben tájsházolásban szerepelnek. Növeli a kötet értékét a tematikus mutató, valamint a dalok pontos adatolása. A külföldi kutatók részére a kötet végén található német és orosz nyelvű összefoglaló nyújt útmutatót.

MOGYORÓSI SÁNDOR

Африканская сказка — материалы к исследованию языка фольклора Москва, 1984. «Наука», 348.

A 2000 példányban megjelent kötet az afrikánisták és folklóristák számára egyaránt készült. A Szovjet Tudományos Akadémia Nyelvtudományi Intézetének afrikánisztikai osztályán készült, egy korábbi (1981-es) könyv után, amelyben az új afrikai nyelveket írták le. Praktikus okokból most öt nyelvet vettek alapul. Ezekből a kötet első felében hozzák a meséket, mégpedig latinbetűs eredetiben, majd szószertinti (nyelvészeti) orosz nyelvű fordításban is. Külön jön a kötet végén a szövegek irodalmi orosz fordítása. A szerkesztő rövid bevezetője a kötet céljáról és felépítéséről tájékoztat. Az egyes szövegekhez minimális nyelvi magyarázat társul. Folklórisztikai megjegyzések csak az előszó néhány oldalán olvashatók.

Első fejezetben 9 fulbe mese olvasható. Ezeket 1974 és 1980 között gyűjtötték a Szovjetunióban tanuló diákoktól. A következő részben 13 lingala mese van. Ezeket Zaire-ben egy tankönyvként használt kiadvány (*Masapo ma bankoko. Linkonzi yenga*. Kinshasa, 1976. I. és II. kötet) anyagából válogatták. A közreadók szerint e szövegek még semmilyen európai nyelven nem jelentek meg. Harmadikként 19 gusii mese következik. Ezeket egy Nairobiban kiadott mesegyűjtemény és néhány iskoláskönyv anyagát felhasználva egy Moszkvában tanuló diáktól vették fel. Minthogy e rendkívül kevésbé tanulmányozott kenyai bantói nyelvből nem volt orosz szótár, mintegy 1500 szavas szószeret zárja a fejezetet. Két nyamvezi mesét egy Moszkvában tanuló egyetemista mondott el. Ehhez rövid szószeret, és a dél-nyamvezi dialektust leíró vázlat társul. 16 dabida mesét egy kenyai diáktól vettek fel. Ezt is vagy 500 szavas szószeret, fonológiai és morfológiai vázlat zárja, amely a mbololo-dialektust mutatja be.

Az orosz fordításokban itt-ott van valami megmagyarázva. A kötetben sajnos nincsenek folklórisztikai kommentárok, noha az előszó idézi például Kotljár dolgozatait, aki ezt biztosan szívesen megírta volna. Típuszámokat sem kapunk, ami kétszeresen kár. A majdnem hatvan afrikai mese ugyanis gondos közlésben kerül elő, első ízben európai nyelvre lefordítva, a két nyelvű publikáció pedig minuciózus. Noha olykor meg is nevezik, milyen iskoláskönyvekből dolgoztak, máskor viszont a moszkvai egyete-

mista azért biztosan nem ősei legarchaikusabb szövegeit adta elő, úgy, ahogy ezt a dzsungel mélyén tenné... mégis, ezen átmeneti formák sem tanulság nélküliek. Nehéz nyelvekről, illetve ezek nehéz dialektusairól van szó.

Nálunk is mindig mondják, hogy a Magyarországon tanuló afrikaiaktól lehetne folklórt gyűjteni. Eddig azonban — tudtommal — legfeljebb első kísérletekre, illetve szövegellenőrzésre került sor, nem önálló szövegkiadásra. Minthogy a szovjet afrikanisták (és folkloristák) eddig igazában nem jutottak terepre, e másodlagos és áthidaló munkák is fontosak számunkra, sőt a nemzetközi mesekutatás számára is, minthogy eddig teljesen ismeretlen anyagot mutatnak be.

VOIGT VILMOS

**Divna Zečević: Književnost na svakom koraku. Studije i članci** Zagreb, 1986. „Revija”, 267. (Mala teorijska biblioteka 20)

A zágrábi folklór intézet *Zavod na istraživanje folklor*a munkatársa, Zečević főleg átmeneti formákkal (félnépi irodalom, ponyva, kalendáriummok stb.) foglalkozik. E körből frott hét tudományos tanulmányát és ugyancsak hét kisebb, adatközlő jellegű cikkét gyűjtötte e kötetbe. Amint ismeretes, a horvát irodalomtudomány zágrábi iskolája nemcsak teoretikusan foglalkozik sokat a kommunikációelméleti és műfajelméleti szempontból igen fontos területtel, hanem a gondos filológiai feltárást is szorgalmazta. Zečević könyvének éppen ez a legfontosabb erénye: a részletes és pontos adatfeltárás, amely a XVI. századi horvát frott népszerű irodalomtól egészen a második világháború idején született népszerű felszabadító dalok ilyen forrásainak felderítéséig terjed. Zrínyi Péter és Frangepán Ferenc (Petar Zrinski és Fran Krsto Frankopan) pusztulásáról, Gubec Máté parasztfelkeléséről (Matija Gubec), a Genovéa-történetről szóló alkotások elemzésekor a magyar filológiát közvetlenül is érdekli témákat tárgyal a szerző. Ennél is hasznosabb, hogy nemcsak a horvát folkloristák (legkivált Maja Bošković-Stulli) és irodalomteoretikusok (pl.: Zdenko Škreb) és természetesen az egész horvát irodalomtörténész-tábor, hanem a nemzetközi folklorisztika és irodalomtudomány klasszikusainak (André Jolles, E. R. Curtius, H. R. Jauss, Max Lüthi, P. G. Bogatirjov, Cl. Lévi-Strauss, Leo-

pold Schmidt stb.) munkáira állandóan utal, és nemcsak üres hivatkozások formájában, hanem érveiket érdemben tárgyalva, vagy éppen bírálva. Könyve ily módon a „mindennapi irodalom” (leginkább így értelmezhetnénk a plasztikus kötetcímet) egyik kézikönyve, számunkra azért is fontos mű, mivel igen közeli tényeket érint.

VOIGT VILMOS

\* \* \*

**Helmut Arntzen: Der Literaturbegriff. Geschichte, Komplementar begriffe, Intention. Eine Einführung** Münster, Westfalen, 1984. Aschendorff, 165.

Az irodalomfogalom történetét, társfogalmának tárgyalását és saját nézőpontot ígérő cím joggal kelti fel az olvasó érdeklődését, különösen, ha az olvasót történetesen az érdekli, hogyan lehetett ezt a magyar irodalomtanításban minden fokon elhanyagolt szempontot bevezetni.

A könyv maga szerintem rossz, de tanulságos. Rossz, mert az irodalomfogalom címén a német nyelvű elméleti irodalom egy részéről kapunk áttekintést, (ez világnézettől függetlenül egyszerűen provincializmus), és tanulságos, mert azok közé a tankönyvek közé tartozik, amelyek nem tanítanak.

Az első hat fejezetben a szerző felteszi mindazokat az alapvető kérdéseket, amelyekre történeti választ ígér (Mi lesz azzal a tudománnyal, amely a saját lényegét nem tudja meghatározni? Van-e szükség irodalomtudományra? Mi az irodalom?), és három képzeletbeli elsőéves (nyugatnémet) egyetemista példáján válaszolja, milyen alapokra építhet az egyetemen a történeti szemléletű tanítás (Irodalom, mint műveltség: Irodalom, mint esztétikai tárgy, ill. élmény; Irodalom, mint szöveg és kommunikáció): vagy a klasszikusok, mint vagyontárgyak babonás tisztelete, vagy a szövegközpontú, immanens elemzés mint ma (az NSZK-ban) legelterjedtebb iskolai gyakorlat, vagy pedig az irodalomnak a kommunikáció pusztá eszközévé való lefokozása. Az utóbbihoz hasonlóan nem dialektikus szerte az irodalomszociológia, különösen pedig a marxista irodalomtudomány, amelyek az irodalmat kizárólag társadalmi funkciójával azonosítják (Irodalom, mint társadalmi dokumen-

tum). A szerző egy 1962-es, a berlini Humboldt-egyetemen összeállított párthatározat-végrehajtási terv alapján nyilatkozik a marxista irodalomtudományról. Társadalom és tudat dichotómiája szerint Marxnál, mégpedig *A német ideológiában* jelenik meg először, és a minden emberi tevékenység alapjaként tekintett nyelv fogalma haladja meg. E fogalom hiánya, illetve megléte képezi történeti áttekintése tárgyát. Kant, Schiller, Hamann, Herder, Lichtenberg, W. Humboldt, F. Schegel, Novalis, Hegel, Schleiermacher, Nietzsche, Mauthner, Hofmannsthal után — és nekik hála — végre megszületett Karl Kraus, akinek nézeteit a szerző maradéktalanul átveszi. Szinte minden ismertetés után (közben) elhangzik egy-két mondat, ami erre utal. A teleológikus gondolkodás és eklektikus érvelés tipikus példája a könyv, szerintem ezért tanulságos. Ugyanis ismerős. Egyaránt a 'dialektika' alapján támadja az immenens művészetfelfogást (Staiger), a kommunikációelméleti megközelítést és Saussure-t. Mindhárom nyelv- és művészetfogalom mélyén dichotómiát lát. A Karl Kraustól átvett és sugalmazott helyes nézőpont szerint az, hogy a történelmet mint nyelvtörténetet tekintjük, ami azonban nem pusztán hangváltozások történetét jelenti, hanem a 'negatív pólus' (zsurnalizmus) és 'pozitív pólus' (irodalom) közötti mozgást. A totális frázis, a nyelv teljes kiüresedése, ami az újságnyelv térhódításával kezdődött, a totális erőszaknak felel meg. A summázatban leszögezi, hogy az irodalom elsődlegességét még az autonóm művészetfelfogás sem képviselte méltón (mert az a festészet, szobrászat és zene után következett), nemhogy a többi. Szerinte az irodalom nem a nyelv egy sajátos formája, hanem maga a nyelv, a történelem, és egyáltalán, az emberi lét alapja és értelme. A nyelvészeti autonómia ellen szól viszont, hogy minden a nyelven keresztül közvetítődik számunkra, amely „minden” vizsgálata viszont, 'idegen' szempontot kényszerítene a nyelv-, illetve irodalomtudományra (ami nála lényegében ugyanaz, sőt, még a történettudománnyal is azonos, az összművészet mintájára elképzelt ösztudomány), figyelmen kívül hagyása pedig üres formalizmushoz vezet. A leíró módszer hibája, hogy afirmatív. Krausszal azt vallja, hogy a nyelv nem információ vagy kommunikáció, hanem elsősorban irodalom. A vele foglalkozó tudomány méltó nyelve pedig még nem született meg. Ez a művészi esszé fogalmát sugallná. Maga a szerző azonban valahányszor egy-egy is-

mertetése közben vagy után saját megjegyzésekre vetemedik, szinte kivétel nélkül az „egy olyan történelmi pillanatban” (Kraus), „történeti problematika”, (Kant), „még nem értette” (Kant), „neki sikerült” (Humboldtról) nem kifejezetten eredeti fordulataival él, amelyek bármelyik *vulgármарxista* 'eszmefuttatásban' megállnák a helyüket, de a teleológikus gondolkodás bármely torzszülöttében is, pártállásra való tekintet nélkül.

TÓKEI ÉVA

**Staud Géza: A magyarországi jezsuita iskolai színjátékok forrásai II. 1561–1773.** Budapest, 1986. Az MTA Könyvtárának Kiadása, 469.

A „*Fontes ludorum scenicorum in scholis S. J. Hungariae*” sorozat II. kötete a kollégiumok alapítási sorrendjében folytatja az előadási anyag közlését. Az első kötetbe került tíz kollégium alapítási időrendje 1561-től 1624-ig terjedt; mintegy fél évszázad jezsuita iskolai színjátékok forrásadatait ölelte föl, tekintve, hogy az első ismert előadás (*Dialogus seu Comedia, Claudio-polis*) 1581-től kelteződik. A hasonló terjedelmű II. kötetbe tizenhét kollégium előadási anyaga került, csaknem öt évtized folyamán 1627-től 1673-ig követve a XVII. században gyorsuló jezsuita iskolaalapítások kronológiáját. Közülük öt esik határainkon belül (Győr, Gyöngyös, Pécs, Sopron, Sárospatak); a többi a történelmi magyarországi északi és keleti területre, ahol a megosztott Comaromium (Komárom–Komorn) városával az első kötetben szereplő kollégiumok is találhatóak (vö. HelikonVF 1987). Ami arra enged következtetni, hogy túlnyomólag az észak-magyarországi részekben folytak az ellenreformációval erősödő jezsuita iskolaszervezési kísérletek, s alakultak ki a kollégiumi színjátszás föltételei a barokk korban.

Az iskolai színjátszás kezdete ritkán esik össze a kollégium alapítási évével (pl. Eperjes, Lőcse); néhány év (Szatmár, Ungvár, Lipótszentmiklós, Beszterce- és Szelmecbánya), évtized vagy több is (Szakolcza, Rozsnyó, Zsolna) eltelik az iskola alapításától az előadások megkezdéséig. Működésük lezárulása is eltérő; előfordul, hogy az 1773-as évet közvetlenül megelőző esztendőkből sincs színjátszási adat, viszont ritkán a hetvenes évek dereka után is rendeztek még előadást. Így például említésre méltó, hogy Tamerlanes... tör-

téneti „mulató játék” került színre magyar nyelven (Gyöngyös, 1776); Alifeld... magyar vígjátékot játszottak (Trencsén); s jellemző módon Sopronban három különféle darab; egy Schäferspiel, német pásztorjáték és egy klasszikus latin római tárgyú (1775), illetve egy biblikus francia pasztoral (1776). A színjátszási adatok arányait tekintve Kassa (45–90) és Trencsén (257–315), illetve Győr (9–43) és Sopron (135–187) vezetnek. A történelmi vizontagságok nagy mértékben befolyásolták egyes jezsuita iskolák színjátszási tevékenységét. Például az 1634-ben alapított pécsi kollégiumra vonatkozólag csak 1688-ból került elő az első adat; a török háborúk miatt a színjátszási folyamat kibontakozása jobbra a XVIII. századra esik (117–131).

Staud Géza hatalmas gyűjtő és rendszerező munkája az alapforrásokra, a *Historia Domusok* és a *Litterae Annuae*ra épül. Mindamellett kíváncsú lett volna a helyszíni gyűjteményekben történő tájékozódás is, ami az első két kötetben közölt XXVII kollégium esetében nem mindig valósulhatott meg. A mai szlovákiai területen is voltak a kutató számára nehezen megközelíthető forráshelyek. Az erdélyi, mai romániai (Kolozsvár, Nagyvárad, Gyulafehérvár, Szatmár) forráskutatási lehetőségek pedig érthetetlen adminisztratív akadályoztatás következtében kihasználatlanul maradtak. A gyűjtött és elért forrásanyag kiegészítése egyelőre az erdélyi magyar irodalom- és drámatörténetekre vár; ez természetesen összefügg a rendkívül jelentős korabeli művelődéstörténeti érdekű színháztörténeti vonatkozások feldolgozásával is, ami a magyar, szász és román kutatók együttműködését tenné kívánatosszá. Erre egyébként már Jancsó Elemér, jeles romániai magyar irodalomtudós is rámutatott, de az elmúlt két évtized nem kedvezett ilyen kutatási tendencia érvényesülésének. Staud hézagpótló köteteinek megjelenése új bázist teremthet a közös kutatásokhoz, az eddig legteljesebb áttekintést nyújtva a vizsgálandó jezsuita iskolai színjátékok forrásanyagáról.

A sorozat első kötetének bevezető tanulmányában fölített kérdésekre gyűlnek a pontos válaszok; például arra, hogy hol, mikor, mit, hogyan s kik játszottak jezsuita iskolákban, kiknek s milyen nyelven írták s adták elő a kollégiumi darabokat, milyen témákat propagáltak, miről árulkodnak a programok. Újabb részlettanulmányok és filológiai vizsgálódások sorát alapozzák meg a sorozat kötetei a színjáték típusok, az elő-

adás és a közönség, a vallásos, nemzeti s világi szemlélet összefüggéseinek sokágú témakörében. A műfajt gazdagító s éltető fordítások és adaptációk, kompilációk, ismert vagy anonim szerzőjű darabok, illetve scenikai megvalósításuk mennyi öszekötő szálai a magyarországi iskolai színjátékok európai előzményeivel, barokk kori nemzetközi hagyományaival. Ezáltal is közelebb kerülünk annak meghatározásához, hogy mi a helye a hazai kollégiumi színjáték hosszú életű műfajának az egyetemes művelődéstörténetben és az európai iskolai színjátszás fejlődéstörténetében. A kötetek tartalma alapján elmondható, hogy a sorozat témája méltán került be kulturális és történelmi emlékeink feltárását és kiadását célzó kutatási főirány programjába.

HOPP LAJOS

**Piotr Skarga: Kazania sejmowe. Opr. Janusz Tazbir, przy współdziale Mirosława Korolki**  
Wrocław–Warszawa, 1984. Ossolineum, 210.

A lengyelországi ellenreformáció egyik legnagyobb alakjának XVI. század végén kiadott polemikus munkája M. Korolki gondozásában, s J. Tazbirral részben közösen írt előszóval és kommentárokkal jelent meg a „Biblioteka Narodowa” sorozatában. Először a *Kazani na niedziele i święta* (Kraków 1597) második kiadásának függelékében látott napvilágot az ebben az évben összehívott viharos varsói sejm lezajlása után. A vasárnapi és ünnepi prédikációkhoz kapcsolt *Kazanie sejmowe* ún. sejmji prédikációk gyűjteménye azt a látszatot igyekezett keltetni, mintha valóban elhangzottak volna. Ez a jezsuita írók által kedvelt, s a XIX. században is elterjedt legenda sokáig támogatókra talált (pl. M. Bobrzyński, St. Tarnowski), de többen megkérdőjelezték (A. Brückner, W. Zakrzewski St. Windakiewicz), majd cáfolták (A. Berg, J. Kot, I. Chrzanowski, J. Krzyanowski, J. Starnowski); a műfaji s tartalmi vitában a kötet gondozói és szerkesztői ez utóbbi álláspontot osztják.

A politikai traktátus és az oráció (szónoklat, prédikáció) határán mozgó „kazanie sejmowe” valójában a magas szintű udvari prédikációs műformába oltott retorikai politikai értekezés, amely művészi stílusárnyalataival és verektes nyelvezetével is érzékelteti P. Skarga irodalmi publicisztikai célzatát. A hit egysége és a ki-



rályi hatalom megszilárdítása a katolicizmus jegyében, a vallásos morál és a hazaszeretet ötvözése, íme a szerző orvossága a lengyelországi társadalmi élet betegségeire. Ezt fejti ki a második prédikációtól a nyolcadikig, miután leszögezte, hogy az emberi s világi politikai okosság s ördögi okoskodás helyett az isteni bölcsesség forrásából kell meríteni. A hat legsúlyosabb betegségnek tartja a hazaszeretet hiányát, a belső egyenetlenséget, a királyságot erősítő katolikus hitet megsértő pestises eretnekség eltűrését az országban a királyi méltóság és hatalom gyengítését, az igazságtalan jogokat, a féktelenül megnyilvánuló nyilvános bűnöket. Az ótestamentumi prófétikus jóslatok fölidézésével s az isteni segítség reményével végződik a nyolcadik prédikáció.

J. Tazbir korrajzzá mélyülő tanulmányában a legújabb kutatások alapján foglalkozik P. Skarga királyi udvari szónoki tevékenységének előzményeivel, hazai műfaji, gondolati (H. Powodowski, K. Warszewicki) és külföldi (M. Becanus etc.) ideológiai forrásaival, elsősorban R. Bellarmin, *De controversiis christianae fidei, adversus huius temporis haereticus* c. művének lengyel viszonyokra történt alkalmazásával. A szabad királykirály választás harmadik fordulóját követően a XVI. és XVII. század fordulója körüli évtizedek a lengyelországi ellenreformáció előretérésének heves ideológiai vitákkal kísért időszaka. Egybeesik a lengyel trón elnyeréséért a luteránus svéd uralkodóházból katolizált III. Zsigmond Waza uralmával, a katolikus monarchia („katolickie imperium”) kialakulásával, amelynek kiemelkedő teoretikusa a bécsi és római tanulmányai során felkészült jezsuita, szónok és vitaíró P. Skarga (1536–1612) volt. Kapcsolatban állt már Báthorival is, ő lett az általa alapított wilnoi kollégium rektora, de a lengyel-magyar erdélyi unió önálló valláspolitikája kialakításakor nem jutott jelentékeny befolyáshoz a királyi udvarban. Annál inkább a Báthori halálát követő trónutódlási küzdelem eldőlésével, amikor III. Zsigmond udvari papjává, tanácsosává szegődve a katolikus fejedelmi abszolutizmus hirdetőjeként nagy befolyásra tett szert a neofita király környezetében.

Az államhatalomba beépülve, szenvedélyesen támadja a protestánsokat, s mivel a vallási türelmetlenség kemény képviselőjének és a visszatérítés elszánt hívének mutatkozott, kivívta az ellenzéki nemesi rétegek ellenszenvét. Az egy Isten, egy úr, egy király, egy hit elvét képvisel

selve a pápai s egyházi hatalom fennsőbbiségét hirdeti a világi politikai hatalomra törekvőkkel szemben. Moralista társadalomkritikája kiterjedt a nemesség bírálatára, a jogfosztott jobbagyság súlyos helyzetének biblikus szemléletű jellemzésére is. A katolikus restauráció érdekében támadja a vallási türelem és lelkiismereti szabadság elvét elismerő varsói konföderációt (1573), szembeszállva a reformáció rombolónak minősített, külföldről „behozott” eszméivel.

A lengyel katolicizmus nemzeti hivatástudatként értelmezett történeti szerepkörében hangsúlyozza az „antemurale christianitatis” történetfilozófiáját, többször hivatkozva a magyarországi példára (16, 46, 107–108, 118–120), hogy Isten a törököt eszközül használva, az eretnekség miatt büntetésül küldte a pogányságot az országra, s a lengyeliséget fenyegető veszedelem már határainál leselekedik. A *Kazania sejmowe* mind műfaji s retorikai, mind eszmetörténeti szemszögből fölkeltheti a korai barokk korszakkal foglalkozók érdeklődését.

HOPP LAJOS

**Sárközy Péter: Petrarcától Ossziánig. A költészetértelmezés megújulása a XVIII. századi olasz irodalomban** Budapest, 1988. Akadémiai Kiadó, Modern Filológiai Füzetek, 215.

A szerző hazánkban úttörő feladatra vállalkozott ebben a majd egy évtizeddel ezelőtt írott művében. A Settecento, a XVIII. század olasz irodalmát vizsgálja, amely század első fele az olasz irodalmi kultúra talán legmélyebb válságának kora, amikor a XVII. század során fokozatosan elvesztette korábbi európai vezető szerepét, lemaradt a felvilágosodás útján megindult nagy európai népektől. Ám amikor Itália is megindult a felvilágosodás útján, visszaszerezte egykori pozícióját és a Settecento második fele az olasz irodalmi kultúra megújulásának nagy korszaka. A változás jelentősége túlmutat Itália határain, hiszen európai, világirodalmi szempontból is tanulságos, hogy egy különösen gazdag, tekintélyes és erős hagyományokkal rendelkező irodalom mennyire mutatkozik fogékonnak az új, ráadásul „kintről” érkező koreszmék és korízlés iránt, miként szólaltatja meg „új időknek új dalait”.

Sárközy meggyőzően kimutatja, hogy a megújulás szándéka és némely csírái már az „első Settecento”, a „kisebb Settecento” egyes művészeinél és irányzatainál is jelentkeznek. Közös vonásuk, hogy még nem a klasszicista poétikai hagyományok ellen, hanem azok tökéletesítése jegyében igyekeznek meghatározni saját poétikai elveiket, költői gyakorlatukat és a klasszicista poétika fogalomrendszerén belül igyekeznek leírni az új, a XVII. századi klasszicista ízléssel és doktrínával összeegyeztethetetlen jelenségeket, poétikai és költői törekvéseket.

Ezt tapasztaljuk az Árkádia esetében is. Az „árkádiusok” mozgalmát illetően Sárközy, noha nem osztja a Risorgimento nagy irodalomtörtétszeinek, Settembrininé és De Sanctisnak lesújtó ítéletét, azokkal sem ért egyet, akik, mint egy visszahatásként úgy próbálják „rehabilitálni” az Árkádiát, hogy azokból „vezetik le”, afelől közelítik meg Parinit és Alfierit is. Velük szemben Sárközy figyelmeztet az Árkádia tartalmi-eszmei ürességére, merő formalizmusára. Vitatható Sárközynek az a gondolata, hogy az Árkádia és szenzualizmus találkozásából, szintéziséből született volna meg az olasz felvilágosodás irodalma, hiszen az Árkádia hedonista formalizmusával a felvilágosodás eszmei elkötelezettsége, abszolút tartalomcentrikussága, pánpadagizmusa homlokegyenest ellenkezett. Különös továbbá, hogy miközben hangsúlyozza a szenzualizmus fontosságát a Settecento költészetértelmezésének megújulásában, a legjelentősebb szenzualista művészetelméleti értekezést, Beccaria *Ricerche sulla natura dello stile* című könyvét csak lábjegyzetben említi.

További viták kiindulópontja lehet az a kérdés, vajon csakugyan Parini életműve-e „a legmagasabb művészi színvonalú költői teljesítmény, melyet a XVIII. századi olasz művészet létrehozott”. s nem inkább Alfierié, akit Sárközy „a XVIII. századi olasz irodalom lezárójának” tekint, noha Croce óta inkább „előfutár”-szerpét, „protoromanticizmusát” hangsúlyozzák, s azt, hogy új korszakot nyitott az olasz irodalomban. Úgy találm, Alfierié a könyvben túlságosan kevés hely jutott. A fenti kérdésekről, valamint Sárközy olasz-magyar komparatistikai észrevételeiről folytatandó viták, úgy vélem, nagy előrelépést jelentenének a magyarországi Settecento kutatásban, amelynek Sárközy Péter értékes munkája megkerülhetetlen alapműve.

MADARÁSZ IMRE

**Bollobás Enikő: Tradition and Innovation in American Free Verse: Whitman to Duncan Studies in Modern Philology 3.** Budapest, 1986. Akadémiai Kiadó, 328.

Különös könyv: magyar szerző angol nyelvű értekezése az amerikai költészet utóbbi másfél évszázadát érintő lényeges kérdéstről, főként angol-amerikai szakirodalom és amerikai egyetemen folytatott önálló kutatások alapján, a továbbfejlesztés és a módszerteremtés igényével, nemzetközi mércével mérve is figyelemre méltó színvonalon. Mindehhez azonban szorosan hozzátartozik a másik oldal: hazai viszonylatban szokatlan, korábban alig tárgyalt téma, a kelőképpen felkészült vitapartnerek hiánya, ennek megfelelően szakmai értetlenség, óvatosságtartózkodás vagy éppen az érdemi állásfoglalást megkerülő elutasítás. Ezek jelei már a könyv kiadása előtt megmutakoztak a Verstani Munkabizottság szabadvers-vitáján, majd a szerző kandidátusi értekezésének megvédése során.

Pedig a modern szabadvers költészettana és verstana nálunk is több, mint időszerű kutatási terület lehetne: magyar vonatkozású, átfogó és alapos feldolgozását még senki sem kísérelte meg. Ha másért nem, már csak azért is megkülönböztetett figyelmet kell fordítanunk Bollobás Enikő munkájára.

A szerző legfőbb célja a szabadvers létjogának elméleti igazolása, a kötött és a kötetlen formák közös költészettani és prozódiai alapjának feltárása. A könyv a XIX–XX. századi amerikai szabadvers három, egymástól erősen eltérő változatának beható vizsgálatát nyújtja. E három változat: Walt Whitman mondatszerkezeti síkon megvalósított nyelvi prozódiaja, T. S. Eliot mértéksejtető lazított verse, valamint E. Pound és W. Williams „posztmodern” szövegszerkezeti prozódiaja. A feldolgozás egyidejűleg érvényesít költészetelméleti és formatörténeti szempontokat, a modern költészetben megvalósuló stilisztikai és verstani pluralizmus kialakulását — Whitmantól napjainkig — szerves folyamatnak tekintve. A szerző szemléletének és módszerének közvetlen előzménye az általa személyesen ismert és tisztelt amerikai „mester”, D. Wesling professzor tudományos munkássága.

A könyv bevezető fejezete az angol-amerikai költészetre vonatkozó prozódiai elméletek vázlatos áttekintése a választott téma szempontjából. Ebből kiderül, hogy Coleridge romantikus költészetfelfogásában már 1797-ben felmerült a

folyamatszerű forma („form as proceeding”), a mérték külsőleges kötöttségeitől szabadulni kívánó, egyedi versformálás igénye. Az igazi fordulatot azonban Whitman 1855-ös kötete, a *Leaves of Grass* (Fűszálak) jelentette, mely a versforma új, elsődlegesen a sor- és mondat szerkezetre alapozott értelmezését valósította meg. Ezeket a változásokat a verselés elmélete csak némi késéssel és vonakodással követte.

A XX. századi modern költészet Whitman nyomán, de új szempontok szerint alakította ki saját technikáját és költészettanát. Ennek lényege a korábban másodlagos jelentőségű tényezők (mint például a mondat szerkezet, a párhuzam és az ismétlődés) elsődlegessé emelése. Az imagisták (főként E. Pound) prozódiai eszménye a mondatlejtés szabados („cadenced free verse”), melynek prozódiaját a szöveg nyelvi szerkezete alakítja ki. Ennél is újabb fejlemény az „immanencia” posztmodernista fogalma, melynek értelmében a forma magából a nyelvből és a versírás folyamatából alakul ki, mintegy „élő” természeti jelenségként.

Az új prozódia vizsgálatára a hagyományos metrika fogalmai és módszerei alkalmatlanok. Ezért látszik ígéretesnek az az általános érvényűnek szánt megközelítési mód, amelyet a szerző — P. J. Wexler nyomán — a grammatika és a metrika kölcsönhatását a szóhasználatban is érzékeltetve *grammetrikának* nevez.

A grammetrika fogalma viszonylag új, lényege azonban már az orosz formalisták munkáiban, majd a varsói „poétikai konferenciák” (1960, 1961, 1964) anyagában is jelen volt. Elméletét elsőként D. Wesling dolgozta ki, majd tanítványa, Bollobás Enikő fűzte tovább. Lényege a grammatika és a metrika „kettős ollója”, a „két tengelyes” elemzésmód. Az egyik tengelyen a morféma, a szó, a szószerkezet, a tagmondat, a mondat és a mondatcsoport, a másikon a szótag, a versláb, a sortag, a verssor, a sorpár és a versszak, végül a teljes költemény „koordinátái” sorakoznak. A rendszer egyaránt és egyidejűleg alkalmas mind a kötött versmértékek, mind a különféle szabadvers-változatok elemzésére. Ez a könyv — tudatos szűkítéssel — csak az amerikai szabadvers három változatával kapcsolatban alkalmazza.

Az első változat a Walt Whitman költészetében érvényesülő *organikus forma*, melynek központi fogalma a sorlejtés (kadencia). Az organikus forma egyaránt érvényesülhet metrikus és nem-metrikus szövegekben. Whitman vers-

formálásában kiemelkedő jelentőségre tesz szert a *verssor*, melyet a mondat szerkezetek nagyobb egységeiben érvényesülő lebegő hangsúlyai („hovering accent”) tagolnak. A mondat szerkesztés és a szöveg jelentés hullámlása több kiterjedésű költői erőteret alakít ki. A prozódiai rendezettség szoros kapcsolatban áll a nyelvi (és az esztétikai) rendezettséggel: Whitman nevezetes felsorolásai („katalógusai”) és párhuzamosságai („parallelizmusai”) mintegy a hagyományos metrikai jelenségek helyébe lépnek.

A másik vizsgálat változat a metrikai közelítés („approximation”) prozódiaja T. S. Eliot műveiben, főként a *Waste Land*-ben (Átokföldje). A szabadversnek ebben a típusában a sor-képzés egyrészt a blank verse (a jambusi pentameter) és az óangol hangsúlyszámlálás („strong-stress meter”), másrészt a metrikus és a nem-metrikus szövegformálás szélsőségei között ingadozik. Műfaji téren éppúgy, mint a prozódiai szerkezetben a hagyományos költészet állandó vonásai helyébe a változások lépnek, az egykor másodlagosnak számító jellegzetességek pedig elsődlegessé válnak.

A szabadversnek ez az eliot-i változata (éppúgy, mint a francia „vers libre”) *klasszikus* szabadversnek tekinthető, szemben a hagyományos mértéktől teljesen függetlenedő, új prozódiai normát megvalósító *modern* szabadverssel.

A könyv harmadik részében a szabadvers „modernista” és „posztmodernista” változatairól van szó. A szerző szembeállítja egymással a modernizmus kétféle, „szimbolista” és „anti-szimbolista” hagyományát, melyek két, egymástól jellegzetesen eltérő alkotói szemléletet és módszert határoznak meg. Az „anti-szimbolista” hagyomány továbbfejlesztése vezetett az *imagizmus* majd az *immanentista* modernség kifejlődéséhez.

Az imagizmus lényege a nyelvi elemek közvetlen, stilizáló áttétel nélküli felhasználása, a terjengősség kerülése, a zenei mondat szerkesztés érvényesítése. Az imagista szabadvers ritmusa a szöveggörnyezettől függő „abszolút ritmus”, amely pontosan követi a kifejezett érzelmi tartalom alakulását. Az imagista költészettan minden értéket közvetlenül a nyelvből eredeztet.

Az *immanentista* alkotásmód a nyelvi felfedezés folyamatában való részvételt jelent, mégpedig nemcsak az alkotó, hanem a befogadó részéről is. Az úgy létrejött mű „folyamatvers” („process poem” Ch. Olson kifejezése). További változat a *performatív* költészet, amelynek alap-

elvei szerint a szó maga természeti tárgy, önmagában mintegy varázssereje van („word magic”), a költői beszéd esemény, mely meghatározott erőterben zajlik, a nyelv „természeti törvényeihez” igazodva.

E rövid ismertetés nem nyújt alkalmat érdemi vitára, már csak azért sem, mert e témában magyar részről nem létezik a Bollobás Enikő által tárgyalt elméletekhez hasonlítható, velük szakmailag összemérhető kezdeményezés. Számunkra a könyv minden részlete eredendően tájékoztató értékű, kifogást legfeljebb a feldolgozott anyag terjedelmét, belső arányait és a példának szánt műelemzések módszerét illetően emelhetünk.

Nem egészen világos, hogy a szerző milyen megfontolásból tárgyal a „szabadvers” fogalma kapcsán hol nyelvészeti, hol stilisztikai, hol költészettani (ezen belül is műfajelméleti), hol pedig prozódiai-metrikai jelenségeket. Ez a „tágasság” végső soron bizonytalanná teszi a témaválasztás elméleti alapját: mintha az „amerikai szabadvers” nem a szövegformálás bizonyos módjait jelentené, hanem az amerikai költészet történetének egy adott *korszakát*.

Azt is szóvá kell tennünk, hogy az imponálóan széles körű szakirodalmi tájékozottság ellenére a tanulmány gyakran téved elméleti általánosságokba, és ezek ráadásul többször is visszavisszatérnek a különféle elméletek bemutatása kapcsán. Biztos, hogy ez elsődlegesen nem a magyar szerző, hanem az idézett tengerentúli „tekintélyek” hibája, az ő kijelentéseiket is lehetett volna azonban szigorúbb mércével válogatni és keményebben bírálni.

A szerző nagy figyelmet fordított a költői szövegpéldák bőségére és konkrét, lehetőleg részletes elemzésre. Versértelmezései néhol szinte önálló dolgozattá kerekednek (például Eliot *Waste Land*-je kapcsán). Feltűnő azonban, hogy az egész grammetrikai koncepciónak egyelőre éppen a műelemzés a buktatója: a kísérleteknek nincs megfogalmazható, követhető módszertani alapja (a külföldi „mintáknál” sem), a gyakorlat pillanatnyi ötletekre épít (ezek persze néha kitűnő, hasznos ötletek), túlságosan tág teret engedve az elemző szubjektumnak.

A könyv természetesen nem tárgyal magyar vonatkozásokat. A szakmai érdekesség, no meg az esetleges további hasznosítás kedvéért hadd említsünk mégis egy kapcsolódási pontot, amely a grammetrika „kettős ollóját” Négyesy László századvégi verselméletével hozza összefüggésbe. Négyesy is két dimenziós rendszerben gondolkodott: a nyelvi lehetőségeken alapuló „verselő eljárást” következetesen megkülönböztette a költészeti hagyományokban rögzült „versfajoktól” (pl. *Magyar Nyelvőr* XIX, 1890, 62). Szemléletének a szabadversre is kiterjedő érvényesítése sem ismeretlen az újabb magyar verselméletben (pl. *Kritika* 1980, 11, 22).

Bollobás Enikő munkája — jelzett fenntartásaink ellenére is — elismerésre méltó szakmai teljesítmény, hasznos híradás, a hazai irodalomtudomány számára mozgósító erejű, el nem hallgatható ösztönzés, főképp pedig biztató ígéret: bátor és határozott lépés a kötött és a kötetlen versformák, a verses és a prózai szövegtípusok egységes prozódiai elmélete felé.

KECSKÉS ANDRÁS

# TARTALOM

## A mai nemzetközi folklorisztika

### TANULMÁNYOK

<i>Voigt Vilmos</i> : A nemzetközi folklorisztika ma	3
<i>J. M. Meletyinszkij</i> : A. N. Veszeloovszkij „Történeti poétikája” és az elbeszélő irodalom eredetének kérdésköre (Ford. <i>Istvánovits Márton</i> és <i>Voigt Vilmos</i> )	37
<i>Rolf Wilhelm Brednich</i> : A kutyává változott nemesember. Egy szenzációs hír a XVIII. századból és ennek továbbélése (Ford. <i>Páldy Krisztina</i> )	60
<i>Lutz Röhrich</i> : A fa a népi elbeszélésekben (Ford. <i>Orosz Magdolna</i> )	84

### SZEMLE

Mesék és értelmezésük / <i>Voigt Vilmos</i>	100
Tallózás a népi vallásosság európai irodalmában / <i>Barna Gábor</i>	109
Grimm–kiadványok / <i>T. Erdélyi Ilona</i>	113
Magyar Népmesekatalógus / <i>Tátrai Zsuzsanna</i>	117
Német népmese–sorozatok / <i>Voigt Vilmos</i>	118

### PORTRÉ

J. M. Meletyinszkij — Irodalomtudós vagy (és) folklorista?	
Folklorista vagy (és) irodalomtudós? / <i>Lengyel János</i>	123
Maja Bošković–Stulli munkássága / <i>Kiss Mária</i>	126

### KÖNYVEK

Славянский фольклор. Составители: Н. Ч. Кравцов, А. В. Кулагина. / <i>Lengyel János</i>	128
<i>Paul Delarue</i> : Le Conte populaire français. — <i>Paul Delarue–Marie-Louise Tenèze</i> : Tome Deuxième, Tome Troisième, Tome Quatrième: Premier volume. / <i>Verebélyi Kincső</i>	129
<i>Hermann Bausinger</i> : Märchen, Phantasie und Wirklichkeit / <i>Balogh Balázs</i>	131
<i>Elfriede Moser–Rath</i> : Lustige Gesellschaft / <i>Juhász Ildikó</i>	133
Magyar Néprajz V. Magyar Népköltészet. / <i>Barna Gábor</i>	134
Народна Творчисть та Етнографія / <i>Mogyorósi Sándor</i>	135
Narodni pisni sela Orjabyny. Szerk., előszó: Mihajlo Hirjak / <i>Mogyorósi Sándor</i>	136
Африканская сказка — материалы к исследованию языка фольклора. / <i>Voigt Vilmos</i>	137
<i>Divna Zečević</i> : Književnost na svakom koraku. Studije i članci / <i>Voigt Vilmos</i>	138

\* \* \*

<i>Helmut Arntzen</i> : Der Literaturbegriff. Geschichte, Komplementärbegriffe, Intention. Eine Einführung / <i>Tőkei Éva</i>	138
<i>Staud Géza</i> : A magyarországi jezsuita iskolai színjátékok forrásai II. 1561–1773. / <i>Hopp Lajos</i>	139
<i>Piotr Śkarga</i> : Kazania sejmowe. Opr. Janusz Tazbir, przy współdziale Mirosława Korolki / <i>Hopp Lajos</i>	140
<i>Sárközy Péter</i> : Petrarcától Ossziánig. A költészetértelmezés megújulása a XVIII. századi olasz irodalomban / <i>Madarász Imre</i>	141
<i>Bollobás Enikő</i> : Tradition and Innovation in American Free Verse: Whitman to Duncan. Studies in Modern Philology / <i>Kecskés András</i>	142

## SOMMAIRE

Les études folkloriques internationales de nos jours	
<i>Vilmos Voigt</i> : Les études folkloriques de nos jours	3
<i>J. M. Meletinsky</i> : La poétique historique de A. N. Veselovsky et le problème de l'origine de la littérature narrative (traduit par <i>Márton Istvánovits</i> et <i>Vilmos Voigt</i> )	37
<i>Rolf Wilhelm Brednich</i> : Le gentilhomme changé en chien. Une nouvelle sensationnelle du XVIII <sup>e</sup> siècle et sa survivence (traduit par <i>Krisztina Páldy</i> )	60
<i>Lutz Röhrich</i> : Le bois dans les contes populaires (traduit par <i>Magdolna Orosz</i> )	84

## PANORAMA

Contes et leurs interprétations ( <i>Vilmos Voigt</i> )	100
Panorama de la littérature européenne de la religiosité populaire ( <i>Gábor Barna</i> )	109
Publications — Grimm ( <i>Iлона Т. Erdélyi</i> )	113
Catalogue des Contes Populaires Hongrois ( <i>Zsuzsanna Tátrai</i> )	117
Séries de contes populaires allemands ( <i>Vilmos Voigt</i> )	118

## PORTRAIT

J. M. Meletinsky — Littéraire ou (et) folkloriste?	
Folkloriste ou (et) littéraire? ( <i>János Lengyel</i> )	123
L'oeuvre de Maja Bošković-Stulli ( <i>Mária Kiss</i> )	126

## LIVRES

## СОДЕРЖАНИЕ

<i>Вильмош Фойт</i> : Международная фольклористика сегодня	3
<i>Е. М. Мелетинский</i> : «Историческая поэтика» А. Н. Веселовского и проблема происхождения повествовательной литературы (Перевод: <i>Мартон Иштванович</i> и <i>Вильмош Фойт</i> )	37
<i>Рольф Вильгельм Бредних</i> : Барин, превратившийся в собаку. Сенсационное газетное сообщение XVII века и его дальнейшая судьба. (Перевод: <i>Кристина Палди</i> )	60
<i>Лутц Рёрих</i> : Дерево в народных сказаниях (Перевод: <i>Магдолна Орос</i> )	84

## ОБЗОР

Сказки и их интерпретация ( <i>Вильмош Фойт</i> )	100
Европейские исследования о религиозных фольклорных жарнах и обрядах ( <i>Габор Барна</i> )	109
Издания сказок братьев Гримм ( <i>Илона Т. Эрдейи</i> )	113
Каталог венгерских народных сказок ( <i>Жужанна Тамраи</i> )	117
Серии немецких народных сказок ( <i>Вильмош Фойт</i> )	118

## ПОРТРЕТЫ

Е. М. Мелетинский — литературовед и фольклорист или фольклорист и литературовед? ( <i>Янош Лендель</i> )	123
Творчество Май Бошковича-Штулли ( <i>Мария Киши</i> )	126

## КНИГИ

HELIKON  
VILÁGIRODALMI FIGYELŐ

1955 — 1962 vegyes tartalmú számok

1963.

1. sz. A komplex összehasonlító kutatások elvi kérdései
2. sz. A Nemzetközi Összehasonlító Konferencia (Bp. 1962)
3. sz. Amerikai prózairodalom
4. sz. Viták a realizmusról

1964.

1. sz. Az összehasonlító irodalomtudomány nemzetközi szemléje
- 2-3. sz. A kelet-európai avantgard
4. sz. Shakespeare-évforduló (vegyes szám)

1965.

1. sz. Mai világirodalmi mozgalmak és irányok
2. sz. A szocialista realizmus kérdéseiről
3. sz. Nacionalizmus és kozmopolitizmus; eredetiség- utánzás- hatás fogalmai (az AILC IV. Kongresszusa, Fribourg, 1964, előadásaiból)
4. sz. A kelet-európai összehasonlító irodalomtörténet kérdései

1966.

- 1-2. sz. Irányzatok és csoportok az 1920-30-as évek szovjet irodalmában
3. sz. Eszmék és művek a modern polgári irodalomban
4. sz. Irodalom és szociológia

1967.

1. sz. Irodalom és folklór
2. sz. Pártosság, elkötelezettség, elkötelezetlenség
- 3-4. sz. A szovjet irodalomtudomány legújabb eredményeiből

1968.

1. sz. A strukturalizmusról
2. sz. Az irodalmi irányzatok mint nemzetközi jelenségek (az AILC V. Kongresszusa, Belgrád, 1967, anyagából)
- 3-4. sz. Az irodalom és a társművészetek

1969.

1. sz. Kelet-európai irodalmak a századfordulón
2. sz. Művészet – tömegkultúra – irodalom
- 3-4. sz. A számítógépek és a humán tudományok (vegyes szám)

1970.

1. sz. A Fekete-Afrika irodalmáról
2. sz. Irodalom és összehasonlító módszer (vegyes szám)
- 3-4. sz. Modern stilisztika

1971.

1. sz. Irodalom és társadalom (AILC VI. Kongresszus, Bordeaux, 1970)
2. sz. Irodalomelméleti viták Franciaországban
- 3-4. sz. A közép-európai humanizmus kérdései (Sopron, 1971)

1972.

1. sz. Science fiction (a műfaj esztétikai és poétikai kérdései)
2. sz. Klasszikusaink és Európa
- 3-4. sz. A szocialista országok irodalmának másfél évtizede

1973.

1. sz. Műelemzés és műfajelmélet (vegyes szám)
- 2-3. sz. Irodalomtudomány és szemiotika
4. sz. A XVIII. század és a felvilágosodás irodalma

1974.

1. sz. Az AILC VII. Kongresszusa (Montreal, 1973) anyagából
2. sz. Az elsüllyedt kultúrák irodalma
- 3-4. sz. Modern poétika

1975.

1. sz. Irodalom, világirodalom, nemzeti irodalom
2. sz. Az újabb Délkelet-Európa kutatások
- 3-4. sz. Az európai romantika

1976.

1. sz. Szubkultúra és Underground
- 2-3. sz. Irodalom és irodalomtörténet Ausztriában
4. sz. Tudomány-e az irodalomtudomány?

1977.

1. sz. A retorika újjászületése
2. sz. A fejlődő országok irodalmáról (AILC VIII., Bp. 1976)
3. sz. Irodalomelmélet – összehasonlító irodalom (az AILC IX. Kongresszusa)
4. sz. A budai Egyetemi Nyomda (1777–1848) konferencia anyaga

1978.

- 1-2. sz. Kutatási irányok a 20-as évek szovjet irodalomtudományában
3. sz. Érték és társadalom
4. sz. Világirodalomtörténet

1979.

- 1-2. sz. Az ázsiai népek irodalma
3. sz. A jugoszláv népek irodalma
4. sz. Az egyéni és a kollektív a nyelvben és az irodalomban  
(FILM XIV. Kongresszus, 1978, Aix-en-Provence)

1980.

- 1-2. sz. Recepciókutatás és befogadásesztétika
- 3-4. sz. Az orosz szimbolizmus

1981.

1. sz. Az irodalom klasszikus modelljei — Az irodalom és a társművészetek —  
A regény fejlődése
- 2-3. sz. Régi és új hermeneutika
4. sz. Irodalom és felvilágosodás

1982.

1. sz. A Vormärz irodalom és néhány magyar vonatkozása
- 2-3. sz. Új kutatási irányok a szovjet irodalomtudományban
4. sz. Művelődéstörténet és Kelet-Európa

1983.

1. sz. Az AILC X. Kongresszusa
2. sz. Irodalomelmélet és beszédaktus-elmélet
- 3-4. sz. Irányzatok a mai francia irodalomtudományban



1984.

- 1. sz. Polémiák a francia forradalom előtt
- 2–4. sz. Svájc népeinek irodalma — svájci irodalom?

1985.

- 1. sz. FILLM kongresszus – A polonisztika Magyarországon
- 2–4. sz. Olasz irodalomtudomány

1986.

- 1–2. sz. A fordítás távlatai
- 3–4. sz. Szájhagyomány és irodalom a mai Afrikában

1987.

- 1–3. sz. Posztmodernizmus az amerikai költészetben
- 4. sz. Hlebnyikov és az orosz avantgard

1988.

- 1–2. sz. A kanadai irodalom
- 3–4. sz. A modern stílisztika

1989.

- 1. sz. Az empirikus irodalomtudomány elmélete
- 2. sz. Felvilágosodás és nemzeti tudat  
(A budapesti Nemzetközi Felvilágosodás Kongresszus anyagából)
- 3–4. sz. A modern textológia

## ELŐFIZETÉSI FÖLHÍVÁS

### A magyar emigráns irodalom lexikona

*Összeállította: Nagy Csaba. Kiadja az MTA Irodalomtudományi Intézete  
és a Petőfi Irodalmi Múzeum.*

A mű a mindenkori Magyarország területén született, onnan elszármazott s külföldön irodalmi tevékenységet kifejtett vagy ilyen tevékenységet jelenleg is kifejtő személyek életrajzát, továbbá az általuk létrehozott kulturális egyesületek, könyvkiadók és sajtóorgánumok adatait tartalmazza. Hűen a klasszikus életrajzi lexikonok hagyományaihoz, gyűjtőkörét nem szűkíti szépirókra: szócikkei sorába felveszi a társadalomtudományok művelőit, a teológusokat és az újságírókat is. Politikailag és esztétikailag nem minősít, nem szab korlátokat sem térben, sem időben. Szócikkei, az iskolai tanulmányokétól eltekintve, csak az életút külföldi állomásainak adatait rögzítik, de ezeket a teljességre törekvően: ismertetik az ország elhagyásának időpontját, a letelepedés helyét, a karrier, a publikációs források, a fordítások, az egyesületi tagság, a díjak és az álnevek adatait.

A lexikon egyben rejtett bibliográfia is. Műjegyzéke a teljesség igényével tünteti fel az egyes szerzők alkotásait, azok valamennyi kiadását, továbbá fordítását. Bibliográfiai rovata bőséges eligazítást nyújt a szerző életét vagy munkásságát taglaló írásokról. Minden kötetet álnévmutató egészít ki, az utolsó kötet összesített álnévmutatót közöl majd.

A lexikon várhatóan öt kötetben jelenik meg. Az első (A-G) 1990 végén lát napvilágot kb. 300 oldal terjedelemben, az utolsó pedig 1994-ben. A lexikon anyaga, mely Micro ISIS program segítségével számítógépen készült, adatbázisként flopy is megvásárolható. Az első kötet ára 280 Ft. Flopy adatbázis formájában (mely a kidolgozott adatbázis tervet, a szükséges dokumentációt, kb. 2100 feltöltött rekordot s az installálást is magában foglalja) 15000 Ft-ért vásárolható meg.

Mindkét változatban a következő címen rendelhető meg:

Akadémiai Kiadó  
Budapest  
Prielle Kornélia út 19-35.  
II-1117.

## ELŐFIZETÉSI FÖLHÍVÁS

**Gulyás Pál: Magyar írók élete és munkái**

*Kiadja az MTA Könyvtára, az MTA Irodalomtudományi Intézete  
és a Petőfi Irodalmi Múzeum.*

Gulyás Pál műve kiegészítése és folytatása id. Szinnyei József 14 kötetben 1891 és 1914 között megjelentetett azonos című lexikonának. Anyagának gyűjtése 1915-ben kezdődött, és az összeállító haláláig, 1963-ig tartott. Szócikkeinek egy része Szinnyei József szócikkeit fejezi be, másik részük csupán folytatja azokat, míg egy harmadik részük olyan személyek, írók, publicisták, tudósok, politikusok stb. életpályájának tényeit, könyveik s más publikációik, arcképeik, valamint a róluk szóló írások adatait rögzíti, akiket Szinnyei József a maga munkájában nem említ vagy nem említhetett. A hatalmas életrajzi adatgyűjtemény első hat, az A-D betűket átfogó, összesen 17813 életrajzot publikáló kötete mindössze 180 példányban 1939 és 1944 között jelent meg, folytatása kéziratban maradt. A jórészt cédulákon megőrződött adatanyagot több év munkájával *Viczián János* rendezte sajtó alá. A fennmaradt és sajtó alá rendezett életrajzok az eddigi kötetek terjedelméhez igazodva előreláthatóan mintegy 20 kötetet töltenek meg. Közreadásukat a kiadók a 90-es évek második feléig szeretnék elérni, úgy, hogy közben hasonló kiadásban megjelentetik a ma már könyvészeti ritkaságszámba menő első hat kötetet is. A kötetek közül 1990 végén az 1939-ben napvilágot látott első kötet (*Aács — Bálint Rezső*) reprintje és az E-betűs címszavakat felölelő VII. kötet kerül az érdeklődők kezébe. Az előbbi terjedelme 624, az utóbbié kb. 600 oldal. A kötetek anyaga Micro ISIS program segítségével készült adatbázisként floppy is megvásárolható. A most megjelenő kötetek ára, a reprintelt elsőé és a VII.-é egyaránt, 396 Ft. Anyaguk adatbázis formájában floppy egyenként 25000 Ft-ért vásárolható meg. Az utóbbi változat a kidolgozott adatbázis-tervet, a szükséges dokumentációt, mintegy 5000 feltöltött rekordot s az installálást foglalja magába. Az adatbázis-változatok szállítását a megrendelőknek a kiadók 1991 első negyedévének végétől vállalják.

Mindkét változat a következő címen rendelhető meg:

Akadémiai Kiadó

Budapest

Prielle Kornélia út 19-35.

H-1117.

A kiadásért felelős Klaniczay Tibor,  
az MTA Irodalomtudományi Intézetének igazgatója.  
Szedte az MTA Irodalomtudományi Intézete.  
Nyomta az MTA Sokszorosító, Budapest. Felelős vezető: Dr. Héczey Lászlóné.  
Nyomdai táskaszám: 9019425.  
A borító és tipográfia Benkő Anna munkája.  
Megjelent 13,3 A/5 ív terjedelemben.  
**HU ISSN-999 X**

307.209 #

# HELIKON VILÁGIRODALMI FIGYELŐ Összesített tartalomjegyzék 1990

<i>Beveczky Gábor</i> : A jelentésteremtő metafora .....	379
<i>Erős Ferenc</i> : Irodalom és pszichoanalízis. Bevezetés .....	149
<i>Voigt Vilmos</i> : A nemzetközi folklorisztika ma .....	3

## TANULMÁNYOK

<i>Monroe C. Beardsley</i> : A metaforikus csavar (Fordította: <i>Kálmán C. György</i> ) .....	407
<i>Douglas Berggren</i> : A mítosztól a metaforáig (Fordította: <i>Kálmán C. György</i> ) .....	390
<i>Max Black</i> : A metafora (Fordította: <i>Melis Ildikó</i> ) .....	432
<i>Max Black</i> : A metaforák működéséről (Válasz Donald Davidsonnak) (Fordította: <i>Melis Ildikó</i> ) .....	466
<i>Bókay Antal</i> : A műsák, pszükhé és tudományaik .....	153
<i>Rolf Wilhelm Brednich</i> : A kutyává változott nemesember. Egy szenzációs hír a XVIII. századból és ennek továbbélése (Fordította: <i>Páldy Krisztina</i> ) .....	60
<i>Donald Davidson</i> : A metaforák jelentéséről (Fordította: <i>Melis Ildikó</i> ) .....	448
<i>Robert J. Di Pietro</i> : A metafora szerepe a nyelvészetben (Fordította: <i>Beveczky Gábor</i> ) .....	491
<i>Nelson Goodman</i> : A metafora mint másodállás (Fordította: <i>Kálmán C. György</i> ) .....	478
<i>Nelson Goodman</i> : A művészet nyelvei (részletek) (Fordította: <i>Kálmán C. György</i> ) .....	422
<i>Gránicz István</i> : Viták a pszichoanalízisről a szovjet irodalomtudományban a húszas években .....	206
<i>Norman N. Holland</i> : Tranzaktív beszámoló a tranzaktív irodalomtudományról (Fordította: <i>Bókay Antal</i> ) .....	246
<i>Kálmán C. György</i> : A metafora problémája a beszédaktus-elmélet ihlette irodalomelméletben .....	498
<i>Kapás István</i> : Viták a pszichoanalízisről a <i>Korunk</i> című folyóiratban 1926–1940 között .....	183
<i>Kassai György</i> : A Nyugat és a pszichoanalízis .....	171
<i>Kiss Endre</i> : Fejezetek a pszichoanalízis és a modern klasszikus irodalom kapcsolatának történetéből .....	195
<i>J. M. Meletyinszkij</i> : A. N. Veszeloovszkij "Történeti poétikája" és az elbeszélő irodalom eredetének kérdésköre (Fordította: <i>Istvánovits Márton és</i> <i>Voigt Vilmos</i> ) .....	37
<i>Paul Ricoeur</i> : Az élő metafora (részlet) (Fordította: <i>Maruszkai Judit</i> ) .....	489
<i>Lutz Röhrich</i> : A fa a népi elbeszélésekben (Fordította: <i>Orosz Magdolna</i> ) .....	84
<i>François Sauvagnet</i> : Irodalom és pszichoanalízis: <i>Zadig</i> módszere (Fordította: <i>Karafiáth Judit</i> ) .....	238
<i>I. Scheffler</i> : Tíz mítosz a metafora körül (Fordította: <i>Turai Tamás</i> ) .....	483
<i>Walter Schönau</i> : Kirajzolódnak egy pszichoanalitikus irodalomtudomány körvonalai (Fordította: <i>Schulcz Katalin</i> ) .....	225
<i>Murray M. Schwartz</i> : Irodalmár, mondd, mi vagy? (Fordította: <i>Bókay Antal</i> ) .....	259
<i>A. Voronszkij</i> : A freudizmus és a művészet (Fordította: <i>Csibra István</i> ) .....	214

## PORTRÉ

<i>Eva Brabant</i> : Karinthy Frigyes utazása a pszichoanalízis körül (Fordította: <i>Ádám Péter</i> ) .....	286
<i>Maja Bošković-Stulli</i> munkássága / <i>Kiss Mária</i> .....	126

<i>Gianpiero Cavaglià: Krúdy Gyula és a pszichoanalízis (Fordította: Víg István)</i> .....	279
J. M. Meletyinszkij — Irodalomtudós vagy (és) folklorista? Folklorista vagy (és) irodalomtudós? / <i>Lengyel János</i> .....	123

## SZEMLE

Mesék és értelmezésük / <i>Voigt Vilmos</i> .....	100
Tallózás a népi vallásosság európai irodalmában / <i>Barna Gábor</i> .....	109
Grimm-kiadványok / <i>T. Erdélyi Ilona</i> .....	113
Magyar Népmesekatalógus / <i>Tátrai Zsuzsanna</i> .....	117
Német népmese-sorozatok / <i>Voigt Vilmos</i> .....	118

## MŰHELY

<i>Martonyi Éva: Az előtörténettől a kiteljesedésig — Balzac és a pszichoanalitikai indíttatású irodalomkritika</i> .....	267
<i>Pálffy Miklós: A Hoffman meséinek nőalakjai</i> .....	275

## PANORÁMA

<i>Bendl Júlia: Lukács György heidelbergi könyvtára</i> .....	341
---	-----

## VITA

Karinthy Frigyes és Ferenczi Sándor vitája <i>Karinthy Frigyes: A Machbeth-jóslat lélektana és erkölcstana</i> <i>Ferenczi Sándor: Altató és ébresztő tudomány</i> <i>Karinthy Frigyes: Altató és ébresztő tudomány (válasz Ferenczi Sándornak)</i> .....	331
--	-----

## DOKUMENTUM

<i>Bálint György: Pszichoanalízis és irodalom</i> .....	319
Az "Emberismeret" körkérdése magyar írókhoz (1935) — A pszichoanalízis hatása írókra és irodalomra: Földi Mihály — Füst Milán — Kassák Lajos — Komlós Aladár — Komor András — Kosztolányi Dezső — Vámbéry Rusztem — Zsolt Béla .....	322
<i>Hollós István: Egy versmondó betegről</i> .....	297
<i>Kodolányi János: Írói vallomás a freudizmusról</i> .....	314
<i>Kosztolányi Dezső: Orvosi konzílium</i> .....	293
<i>Róheim Géza: Ádám álma</i> .....	310

## KÖNYVEK

Африканскаја сказка — материалы к исследованију јазыка фольклора ( <i>Voigt Vilmos</i> ) .....	137
<i>Andreas Alciatus. 1: The Latin Emblems, Indexes and Lists: 2: Emblems in Translation. Edited by Peter M. Daly with Virginia W. Callahan, assisted by Simon Cuttler (Szőnyi György Endre)</i> .....	505
<i>Alberto Angelini: La psichioanalisi in Russia (Daí precursori agli anni trenta) (Erős Ferenc)</i> .....	356
<i>Gérald Antoine: Paul Claudel ou l'Enfer du génie (Maár Judit)</i> .....	519

<i>Marco Ariani: Imago Fabulosa. Mito e allegoria nei "Dialoghi d'amore"</i> di Leone Ebreo ( <i>Vígh Éva</i> ) .....	507
<i>Helmut Arntzen: Der Literaturbegriff. Geschichte, Komplementärbegriffe,</i> <i>Intention. Eine Einführung (Tókei Éva)</i> .....	138
<i>Barba-Sauerese: Anatomie de l'acteur. Dictionnaire d'anthropologie théâtrale</i> ( <i>Jákfalvy Magdolna</i> ) .....	524
<i>Barlay O. Szabolcs: Romon virág. Fejezetek a Mohács utáni reneszánszról</i> ( <i>Kilián István</i> ) .....	510
<i>Hermann Bausinger: Märchen, Phantasie und Wirklichkeit (Balogh Balázs)</i> .....	131
<i>History: Another Text. Essays on the Fiction of Kazimierz Brandys, Danilo</i> <i>Kiš, György Konrád and Christa Wolf. Ed. M. D. Birnbaum and</i> <i>R. Trager-Verchovsky (Hajdufy Eszter)</i> .....	523
<i>Bollobás Enikő: Tradition and Innovation in American Free Verse:</i> <i>Whitman to Duncan. Studies in Modern Philology (Kecskés András)</i> .....	142
<i>An interdisciplinary approach. Ed. Marcelo Dascal. (Kálmán C. György)</i> .....	361
<i>Paul Delarue: Le Conte populaire français. — Paul Delarue — Marie-</i> <i>Louise Teneze: Tome Deuxième, Tome Troisième, Tome Quatrième:</i> <i>Premier volume. (Verebélyi Kincső)</i> .....	129
<i>Max Elskamp: La chanson de la rue Saint-Paul, précédé de Sous les tentes</i> <i>de l'exode suivi de Aegri Somnia. Préface de Jules Beaucarné. Lecture</i> <i>de Paul Gorceix (Ferenczi László)</i> .....	519
<i>Formen innerliterarischer Reception. Hrsg.: Wilfrid Floeck, Dieter Steland und</i> <i>Horst Turk (Fried István)</i> .....	366
<i>European-Language Writing in Sub-Saharan Africa. Ed. Albert S. Gérard.</i> ( <i>Ambroise Kom</i> ) .....	367
<i>Julian Green (traduit par Julien Green): Le langage et son double. The language</i> <i>and its shadow (Albert Sándor)</i> .....	364
<i>Käte Hamburger: Logique des genres littéraires (Maár Judit)</i> .....	363
<i>The Nineteenth-Century British Novel. Ed. by Jeremy Hawthorn.</i> <i>Stratford-upon-Avon Studies. Second series (Borsos Zsuzsanna)</i> .....	518
<i>Die beiden Nicolai. Briefwechsel zwischen Ludwig Heinrich Nicolai</i> <i>in St. Petersburg und Friedrich Nicolai in Berlin (1776–1811). Hrsg. und</i> <i>kommentiert von Heinz Ischreyt (Fried István)</i> .....	515
<i>Narodni pisni sela Orjabyny. Szerk., előszó: Mihajlo Hirjak /Mogyorósi Sándor)</i> .....	136
<i>Jolanta Jastrzębska: Personnages tragiques dans la littérature hongroise</i> <i>contemporaine (Varga László)</i> .....	520
<i>Jacques Le Rider: Der Fall Otto Weininger. Wurzeln des Antifeminismus und</i> <i>Antisemitismus (Kiss Endre)</i> .....	358
<i>Laurus Austriaco-Hungarica. Literarische Gattungen und Politik in der zweiten</i> <i> Hälfte des 17. Jahrhunderts. Hrsg. von Béla Köpeczi-Andor Tarnai</i> ( <i>Németh S. Katalin</i> ) .....	512
<i>Славянский фольклор. Составители: Н. Ч. Кравцов, А. В. Кулагина.</i> ( <i>Lengyel János</i> ) .....	128
<i>Europäische Städte im Zeitalter des Barock: Gestalt, Kultur, Sozialgefüge.</i> <i>Hrsg. von Kersten Krüger (Bitskey István)</i> .....	514
<i>Sobieski i victoria wiedeńska. Pod red. Lecha Ludorowskiego (Hopp Lajos)</i> .....	370
<i>Magyar Néprajz V. Magyar Népköltészet. (Barna Gábor)</i> .....	134
<i>Tadeusz Miciński: Poezje (Nagy László Kálmán)</i> .....	372
<i>Народна Творчиство та Етнографија (Mogyorósi Sándor)</i> .....	135
<i>Lotharingiai Károly hadinaplója Buda visszafoglalásáról. Sajtó alá rend., ford.,</i> <i>szójegyzék Mollay Károly. Bev. Nagy László. Szerk. Kun József (Hopp Lajos)</i> .....	512
<i>Sobieski i victoria wiedeńska. Pod red. Lecha Ludorowskiego (Hopp Lajos)</i>	

<i>Cornelia Niekus Moore: The Maiden's Mirror (Reading Material for German Girls in the Sixteenth and Seventeenth Centuries (Borsos Zsuzsanna) . . . . .</i>	516
<i>Elfriede Moser-Rath: Lustige Gesellschaft (Juhász Ildikó) . . . . .</i>	133
<i>Sibylle Obeanus: Literarische und politische Zeitschriften 1830–1848 (T. E. I.) . . . . .</i>	371
<i>Michel Picard: La lecture comme jeu (Martonyi Éva) . . . . .</i>	359
<i>Georgius Purkirkher: Opera quae supersunt omnia. Edidit Miloslaus Okál. Bibliotheca Scriptorum Medii Recentisque Aevorum. Series Nova. Tomus X. (Borókai Iván) . . . . .</i>	511
<i>Christoph Riedweg: Mysterienterminologie bei Platon, Philon und Klemens von Alexandrien (Bollók János) . . . . .</i>	508
<i>Sárközy Péter: Petrarcatól Ossziánig. A költészetértelmezés megújulása a XVIII. századi olasz irodalomban (Madarász Imre) . . . . .</i>	141
<i>Василий Сукин: Русское западничество сороковых годов XIX-ого века как общественно-литературное явление (Árvayné Bodnár Erzsébet) . . . . .</i>	517
<i>Piotr Skarga: Kazania sejmowe. Opr. Janusz Tazbir, przy współdziale Mirosława Korolki (Hopp Lajos) . . . . .</i>	140
<i>Staud Géza: A magyarországi jezsuita iskolai színjátékok forrásai II. 1561–1773. (Hopp Lajos) . . . . .</i>	139
<i>Jan Trochimiak: Turgieniew (Nagy László Kálmán) . . . . .</i>	518
<i>Pamela Tytell: La plume sur le divan. Psychanalyse et littérature en France (Karafiáth Judit) . . . . .</i>	355
<i>Magyar reneszánsz udvari kultúra. Szerk. és előszó R. Várkonyi Ágnes. A szerkesztő munkatársa Székely Júlia (Hopp Lajos) . . . . .</i>	509
<i>L'identité culturelle dans les littératures de langue française. Actes du Colloque de Pécs 24–28 avril 1989. Colligés et présentés par Árpád Vigh (Varga László) . . . . .</i>	521
<i>Lexikon der philosophischen Werke. Hrsg. von Franco Volpi und Julian Nida-Rümelin (T. E. I.) . . . . .</i>	367
<i>Catherine Wieder: Éléments de psychanalyse pour le texte littéraire (Gyimesi Tímea) . . . . .</i>	360
<i>Graham Zanker: Realism in Alexandrian Poetry. A Literature and its Audience (Szepešsy Tibor) . . . . .</i>	369
<i>Divna Zečević: Književnost na svakom koraku. Studije i članci (Voigt Vilmos) . . . . .</i>	138
<i>Jan Zieliński: Pępej powieści. Z problemów powieści autobiograficznej przełomu XIX i XX wieku (Jerzy Snopek) . . . . .</i>	371
<i>Pierre V. Zima: L'indifférence romanesque (Lőrinszky Ildikó) . . . . .</i>	522

#### IN MEMORIAM

<i>Fritz Paepcke /1916–1990/ (Hans-Michael Speier) . . . . .</i>	527
--	-----

#### BEÉRKEZETT KÖNYVEK 1988–1990



### Terjeszti a Magyar Posta

Előfizethető bármely hírlapkézbesítő postahivatalnál, a Posta hírlapüzleteiben és a Hírlapelőfizetési és Lapellátási Irodánál (HELIR) 1900 Budapest XIII., Lehel u. 10/A. közvetlenül vagy postautalványon, valamint átutalással a HELIR 215-96 162 pénzforgalmi jelzőszámra. Példányonként megvásárolható az Akadémiai Kiadó *Studium* (1368 Budapest, Váci utca 22., tel.: 118-5881) és *Magiszter* (1052 Budapest, Városház utca 1., tel.: 138-2440) könyvesboltjaiban.

Előfizetési díj 1991-re: 260 Ft

Egy szám ára: 65 Ft

Külföldön terjeszti a KULTURA Külkereskedelmi Vállalat  
H-1389 Budapest, Postafiók 149.

Előfizetési díj egy évre: 180 Ft

Egy szám ára: 45 Ft



307.204

# HELIKON

## VILÁGIRODALMI FIGYELŐ

*Irodalom és pszichoanalízis*

1990

2-3



---

# HELIKON

---

VILÁGIRODALMI FIGYELŐ	REVUE DE LITTÉRATURE COMPARÉE
A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA	DE L'INSTITUT D'ÉTUDES LITTÉRAIRES
IRODALOMTUDOMÁNYI INTÉZETÉNEK	DE L'ACADÉMIE HONGROISE
FOLYÓIRATA	DES SCIENCES

## SZERKESZTŐBIZOTTSÁG / COMITÉ DE RÉDACTION

BODNÁR György

BONYHAI Gábor

T. ERDÉLYI Ilona

szerkesztő / rédacteur

GRÁNICZ István

HOPP Lajos

felelős szerkesztő / rédacteur en chef

KARAFIÁTH Judit

könyvrovat / livres

KÖPECZI Béla

főszerkesztő / directeur de la revue

H. LUKÁCS Borbála

SZILI József

VAJDA György Mihály

VARGA László

társszerkesztő / rédacteur associé

Sz. ZEHERY Éva

szerkesztőségi titkár / secrétaire

## SZERKESZTŐSÉG / SECRÉTARIAT DE LA RÉDACTION

1118 Budapest, Ménesi út 11-13. Tel. 166-4819/12

1990/2-3 — XXXVI. évfolyam	1990/2-3 — XXXVI. année
Megjelenik negyedévenként	Revue trimestrielle

## *Irodalom és pszichoanalízis*

Folyóiratunk e számában az irodalom és a pszichoanalízis kapcsolatát két oldalról kívánjuk bemutatni. Kultúrtörténeti szempontból vizsgáljuk a pszichoanalízis szerepét a század első évtizedeinek irodalmában és a publicisztikában, az elmélet szempontjából pedig arról igyekszünk átfogó képet adni, hogyan érvényesül a pszichoanalitikai megközelítés napjaink irodalomtudományában.

Dokumentum rovatunkban olyan folyóirat- és újságcikkeket gyűjtöttünk össze a század első évtizedeiből, melyek a magyar írók érdeklődéséről tanúskodnak a pszichoanalízis iránt. E cikkeknek csak elenyésző töredéke jelent meg a későbbiekben könyvalakban is, ezért úgy érezzük, hogy kis antológiánk hasznos segédeszköz lesz a kor irodalmának kutatói számára. Külön figyelmet érdemel Róheim Géza pszichoanalitikus elemzése *Az ember tragédiájáról*, valamint Hollós István esszének is beillő esettanulmánya „a versmondó beteg”-ről. Összeállításunkat az „Emberismeret” című folyóirat különszámában megjelent írói vallomásokkal zárjuk.

Panoráma-rovatunkban Bendl Júlia számol be arról a rekonstrukciós munkáról, melynek eredményeként jegyzéket állított össze Lukács György hetven éve elvesztettnek hitt heidelbergi könyvtáráról.

E számunkat Erős Ferenc és Karafiáth Judit gondozta.

*A Szerkesztőbizottság*

## *Литература и психоанализ*

В этом номере, мы постараемся представить отношения между литературой и психоанализом с двойной точки зрения: с точки зрения истории культуры и с точки зрения теории. Мы рассмотрим, следовательно, роль, которую сыграл психоанализ в литературе и журналистике первых десятилетий этого столетия, и, с другой стороны, мы обратим внимание на присутствие психоаналитического подхода в литературных исследованиях наших дней.

Многие статьи, опубликованные в журналах и рецензиях того времени свидетельствуют о заинтересованности писателей Венгрии в психоанализе. Учитывая то, что не так много было опубликовано в то время, мы считаем, что наша небольшая антология будет полезна исследователям литературы этого периода. Среди этих документов, мы обратим внимание на интерпретацию психоаналитическую, которую дает Геза Рóheim в *La Tragédie de l'homme* Имре Мадáча, а также на рассказ о случае Иштвана Холлóса: в своем эссе, он представляет одного из своих пациентов, который „говорит стихи“. В конце тематической части, венгерские писатели говорят о психоанализе: эти признания относятся к 1935 году и были опубликованы в журнале EMBERISMERET.

В приложении, мы публикуем отчет Юлиа Бенди о ее работе по реконструкции, благодаря которой она смогла идентифицировать большую часть книг, принадлежавших библиотеке Гьóргы Лукáса в Гейделберге.

Настоящий номер был подготовлен Ференц Ерóс и Юдит Карáфиáш.

*Le comité de rédaction*

## *Метафора, творящая значение*

Настоящий номер нашего журнала предлагает подборку некоторых особенно значительных и интересных исследований по теории метафоры. Почему мы обратили внимание именно на метафору, а не на какой-либо другой стилистический прием, скажем, на эпитет? На такой вопрос напрашивается несколько парадоксальный ответ: наш выбор достаточно мотивировать тем, что сама метафора в качестве темы еще требует объяснения. Хотя в венгерской литературе можно встретить отдельные работы, случайные замечания, указывающие на роль и значение метафоры, однако не будет преувеличением сказать, что в сознании большинства отечественных литературоведов, философов, заслуженного места. Наша подборка — способствовать тому, чтобы проблема метафоры стала предметом дискуссий и в Венгрии и чтобы тем самым стало понятным, почему почему представители различных областей науки уделяют столько энергии раскрытию этого круга проблем.

Материал номера составляют исследования англоязычных авторов, за исключением Пола Рикера, хотя его монография, посвященная метафоре, по многим основным моментам примыкает к «англосаксонскому направлению». Вводная статья рассматривает причины того, почему внутреннее развитие и соприкосновение трех научных дисциплин — теории литературы, философии и лингвистики — привело к буму литературы о метафоре именно на английском языке. Второе исключение — это работа Дьердь Кальмана, в которой прослеживаются взаимосвязи метафоры и теории речевого акта.

Номер подготовлен Габóром Безеки.

ERŐS FERENC

## *B e v e z e t é s*

Folyóiratunk jelen számát teljes egészében az irodalom és a pszichoanalízis viszonyával foglalkozó írásoknak szenteljük. Magyarországon ilyen típusú kiadvány eddig még nem jelent meg, bár ilyen témájú írások időnként fel-felbukkantak. Például a *Helikon* már eddig is több ízben helyt adott olyan tanulmányoknak, amelyek a lélekelemzés irodalomtudományi jelentőségét kutatták. Az „ösidőkre” visszatekintve, kuriózumként hat egy szovjet szerzőnek, V. Dnyeprovnak *A freudista pszichológia és a realista regény* című, az 1962/2. számban megjelent dolgozata, amely még a vulgáris, dogmatikus marxizmus szellemében utasítja el a pszichoanalízist és annak irodalomfelfogását. Ez nem meglepő, hiszen a pszichoanalízis „hivatalos” ideológiai megítélése a hatvanas évek első felében még Magyarországon is szinte kizárólag elmarasztaló volt. A lassú változásra, az ideológiai előítéletek fokozatos oldására utal azonban, hogy az 1966/2-es számban már tárgyilagos tanulmányt olvashatunk Halász Lászlóról (*Irodalom és pszichoanalízis*); ugyanebben a számban jelent meg L. Ch. Baudouin francia művészetpszichológus *A kép törvényei és a költői szimbólum* című írása is.

A későbbiekben is leginkább a francia irányzatok jutottak szóhoz a *Helikon* hasábjain. Az 1971/2. szám („Irodalomelméleti viták Franciaországban”) Elizabeth Roudinesco és Jean-Louis Baudry tanulmányát közli az irodalmi művek pszichoanalitikus értelmezésének lehetőségeiről. Az 1983/3–4. szám („Irányzatok a mai francia irodalomtudományban”) viszonylag tág teret szentelt a Franciaországban oly nagy szerepet játszó *pszichokritikai* irányzatoknak, szemelvényeket mutatott be a francia pszichoanalízis „pápája”, a Freudot strukturalista irányban átértelmező Jacques Lacan híres Hamlet-szemináriumából, valamint más szerzők, így Jean Galliot és Charles Mauron munkáiból. A pszichokritikai megközelítést elemzi az olasz irodalomtudományt reprezentáló szám (1985/2–4.) egyik írása, Mario Lavagetto dolgozata is.

Jelen számunknak—e hagyomány folytatásaként—az a célja, hogy a pszichoanalízis és az irodalom viszonyát mint *kölcsönhatást* és mint *problémát* mutassa be, több oldalról, az adott kereteken belül minél szisztematikusabban. Anyagunk összeállításánál két alapvető szempontot igyekeztünk érvényesíteni: egy *kultúrhistóriait* és egy *elméletit*.

1. Első szempontunk természetesen adódik abból, hogy a pszichoanalízis és az irodalom kölcsönhatása *kultúrtörténeti* tény. Ismeretes, hogy Freud és követői szinte a kezdettől fogva különös jelentőséget tulajdonítottak az irodalom, a művészet, a mitológia és általában a kultúra jelenségvilágának. A műalkotás és a művész élete kimeríthetetlen példatárnak, illusztrációs anyagnak bizonyult számukra—a magyarázat közegének, *instrumentumának*. A művészet azonban nem csak közeg-mivoltában jutott kitüntetett szerephez a pszichoanalitikus gondolkodásmódban. A tan

fejlődése során egyre inkább *önálló tárggyá* vált, kialakult egy—a terápiai vonatkozásoktól többé-kevésbé független—problématerület, a pszichoanalitikus esztétika. A lélekelemzés és a művészet szerves kapcsolata természetesen nem véletlen: Freud emberképe, világ- és társadalomfelfogása, egész mentalitása egy töről fakad a századforduló közép-európai kultúrájának modernista irányzataival. A pszichoanalízis közép-európai kulturális gyökereinek, a századforduló szellemi életébe való beágyazottságának, hatásának és recepciójának vizsgálata ma vonzó, hálás és szinte kimeríthetetlen téma az esztétikustörténészek számára. Freud, akinek arcképe ma—sajátos történelmi igazságtétel gyanánt—az osztrák ötven schillings bankjegyet díszíti, az egykori Bécs egyik jelképévé magasztosult, a pszichoanalízis pedig az Osztrák-Magyar Monarchia kultúrtörténetének „sztárjává” lett. Az elmúlt egy-két évtized jelentősebb esztétikustörténeti munkáiban (így például Peter Gay, Carl I. Schorske, W. M. Johnston, Claudio Magris, Allan Janik és Stephen Toulmin könyveiben, a hazai szerzők közül Kiss Endre, Hanák Péter, Nyíri Kristóf tanulmányaiban) szinte kivétel nélkül fontos, olykor központi és integratív jelentőséget kap a freudizmus mint az „osztrák szellem” egyik csúcsteljesítménye, legnagyobb hatású teóriája és tudományos mozgalma.

A századforduló bécsi kultúrájának és ezen belül a pszichoanalízis különleges szerepének feltárása vagy „újrafelfedezése” ráirányította a figyelmet a klasszikus lélekelemzés másik nagy műhelyére, *Budapestre* is. A „titkos nagyvezír”, Ferenczi Sándor, Freud hosszú ideig leghűségesebb barátja és tanítványa körül kialakult „budapesti iskola” napjainkban nagy érdeklődésnek örvend a pszichoanalízis történetíróinak és a modern irányzatok elődkeresőinek körében. Ferenczi elméleti és technikai újításai ugyanis sok vonatkozásban a modern pszichoanalízis fejlődési irányainak előzményét, többé-kevésbé rejtett forrását alkotják. A (először francia nyelven, Párizsban) rövidesen kiadásra kerülő, több kötetre rúgó Freud–Ferenczi levelezés pedig hihetetlenül gazdag tudománytörténeti és kultúrtörténeti forrást ígér a korszak kutatói számára.

A pszichoanalízis és a huszadik század első évtizedei magyar kultúrájának kapcsolata azonban—szinte alig feltárt terület. Az irodalomtörténet-írás és a pszichoanalízistörténet-írás persze számon tartja a neveket, a kapcsolatokat, olykor megemlékezik az „irodalombarát” analitikusokról, Ferenczi Sándorról, Hollós Istvánról, Róheim Gézáról, meg a „freudista”, netán „kriptofreudista” írókról, például Csáthi-ról, Szilágyi Gézáról, Ignotusról, Kosztolányiról, Karinthyról, Babitsról. Mindez azonban többnyire anekdotikus szinten marad. Csak a legutóbbi időkben indultak meg olyan kutatások, amelyek e kapcsolat tényeit, kiterjedését és elágazásait módszeresebben vizsgálják. 1986-ban jelent meg—emigrációban, az Európai Protestáns Magyar Szabadegyetem kiadásában—Harmat Pál *Freud, Ferenczi és a magyarországi pszichoanalízis* című munkája, az első rendszerező és összefoglaló monográfia a lélekelemzés hazai történetéről és ezen belül kulturális recepciójáról. Harmat úttörő munkáját követi majd a Corvina kiadónál előkészületben lévő pszichoanalízis-történeti dokumentum-kötet. A feltáró-elemző munkának intézményes keretet nyújt az 1988-ban létrejött Ferenczi Sándor Egyesület, amelynek pszichoanalízis-történeti archívuma jelenleg szerveződik. A pécsi Janus Pannonius Tudományegyetem keretében folyó, az MTA-Soros Alapítvány által támogatott recepciótörténeti kutatás a



lélekelemzésnek a hazai szellemi életre (a társadalomtudományokra, a medicinára, a filozófiára, a nevelésre, a művészetekre) gyakorolt hatását, a befogadás módjait és irányait dolgozza fel, elsősorban az irodalmi és tudományos folyóiratok áttekintése útján.

Részben ennek a kutatásnak a kérdésfeltevéséhez és eredményeihez kapcsolódik mostani összeállításunk is (egy folyóirat-szám adta szerény lehetőségen belül). Magyar vonatkozású cikkeink között egy-egy tanulmány olvasható a pszichoanalízis hazai recepciójának két jelentős műhelyéről (Kassai György dolgozata a *Nyugatról*, Kapás István átfogó ismertetése a *Korunkról*). Külön érdekessége számunknak a pszichoanalitikus szempontú Krúdy- és Karinthy-elemzés, mai külföldi szerzők (Gianpiero Cavaglià, illetve Eva Brabant tollából. Dokumentum-összeállításunkban a magyar irodalom és a pszichoanalízis szerves és sokágú kapcsolatát kívántuk illusztrálni, zömükben kevésbé ismert szövegek újraközlésével (Róheim Madách-dolgozata, Hollós Istvánnak „a versmondó betegről” szóló művészetpatológiai esettanulmánya, Karinthy Frigyes és Ferenczi Sándor polémiaja „az altató és ébresztő tudományról”, Kosztolányi Ferenczi-interjúja, az *Emberismeret* című folyóiratban összegyűjtött „írói vallomások” a freudizmusról.) Itt kell megjegyeznünk, hogy folyóirat-számunk nem tartalmaz írásokat a pszichoanalízis iránt talán legfogékonyabb magyar íróról, József Attiláról. Ennek oka az, hogy az 1990-ben Horváth Iván és Tverdota György szerkesztésében megjelenő tanulmánykötet, *Az ismeretlen József Attila* több szerzője részletesen foglalkozik a költő életművének és életútjának pszichoanalitikus vonatkozásaival.)

A hazai kultúrtörténeti vonatkozások mellett nem feledkeztünk el a tágabb közép-európai összefüggésekről sem. Ezekkel az összefüggésekkel foglalkozik Kiss Endre tanulmánya. Kitekintésünk azonban nem korlátozódik Közép-Európára: a pszichoanalízis Szovjetunió-beli recepciójának kevésbé ismert sajátosságait mutatja be Gránicz István, illetve A. Voronszkij tanulmánya.

2. Összeállításunk másik szempontja, mint említettük, elméleti. A pszichoanalízis és a modern irodalom kapcsolata Közép-Európában született meg a századforduló idején, s itt, ebben a térségben fejtették ki klasszikus gondolataikat Freud és követői a művészi alkotásról. A pszichoanalízis által inspirált esztétika azonban nem állt meg a századfordulós Bécsnél és Budapestnél. A kapcsolat nem csupán kultúrhistóriai és recepciótörténeti érdekesség, hanem olyan, napjainkban is élő, sőt, egyre inkább aktuálissá váló problématerület, amely egyaránt érinti a pszichoanalitikus elmélet, az irodalomtudomány és általában a humán tudományok alapkérdéseit. A pszichoanalízis irodalomtudományi jelentősége messze túllépett az eredeti freudi gondolatokon és sémákon, túllépett a szoros értelemben vett freudista vagy „freudizáló” irodalmon. Bókay Antal tanulmánya az irodalomtudomány és a pszichoanalízis viszonyának legáltalánosabb elméleti vonatkozásait tisztázza, a két diszciplína újabb fejleményeinek szemszögéből.

Összeállításunkban az elméleti pozíciók sokféleségéről is igyekeztünk képet adni. Walter Schönau tanulmánya a modern német törekvéseket mutatja be, középpontba állítva Alfred Lorenzer munkásságát. Murray Schwartz és Norman Holland írása a mai amerikai pszichokritikának azt az ágát reprezentálja, amely elsősorban a modern

pszichoanalízis tárgykapcsolati, illetve self- és identitás-elméletei alapján vizsgálja az irodalom befogadásának problémáját. A francia irányzatokat ezúttal François Savagnat tanulmánya képviseli, műhely-rovatunkban pedig Martonyi Éva ismerteti a Balzac-kal foglalkozó pszichokritikai megközelítéseket. Ugyancsak a műhely-rovatban kapott helyet Pálffy Miklós dolgozata a *Hoffmann* meséinek nőalakjairól. A tanulmány érdekessége, hogy a pszichoanalízis „disszidens” irányzatának, C. G. Jung mélypszichológiájának egy lehetséges irodalomtudományi alkalmazását mutatja be.

Összeállításunk távolról sem teljes, s bizonyára lesznek, akik vitatják a válogatás szempontjait is. De bízunk abban, hogy szöveggyűjteményünket továbbiak követik majd—hiszen napjainkra nagyrészt megszűntek azok az akadályok és fenntartások, amelyek hosszú ideig az irodalomtudományban is megnehezítették a pszichoanalitikus szemléletmód megismerését, tárgyilagos értékelését és érvényre juttatását. Folytatnunk kell a vitát arról is, hogy melyek az érintkezési pontok és az eltérések a pszichoanalitikus és az egyéb módszerek, illetve megközelítési módok között. A *Helikon* 1990/2–3. számát az irodalmárok és a pszichoanalitikusok közötti további dialógus és együttműködés óhajával és reményében ajánljuk az olvasóknak.

---

# TANULMÁNYOK

---

BÓKAY ANTAL

## *A múzsák, pszükhé és tudományaik*

### 1. INTERDISZCIPLINARITÁS ÉS AZ IRODALOMTUDOMÁNY VÁLSÁGA

Különböző tudományok irodalomtudományi alkalmazása nemcsak esetleges példa, hanem rendszeresen követett módszer lett szakmánkban. Az interdiszciplináris nyitottság azonban valószínűleg nem liberális sokoldalúság, hanem sokkal inkább válság jele. Mi tehát ez a válság és mit oldhat meg benne a pszichoanalízis?

Az irodalomtudomány, illetve példaadó elődje, a filológia a XIX. század vezető humán tudományai közé tartozott. Ennek oka valószínűleg—nagyon általánosan és nagyon felszínesen fogalmazva—az lehetett, hogy a filológia az első vagy legalábbis egyik legkorábbi *szaktudományos* magyarázata volt az emberi dolgoknak. Az ember szubjektív lényegét persze már hosszú ideje két szisztematikus gondolkodásmód rendszeresen artikulálta: a filozófia és a vallás. Mindkettő megértési keretét, értelmét kutatta, adta az emberi létezésnek. A filozófia által adott átfogó, általános, illetve a vallás által biztosított transzcendens válasz, értelem azonban a modern kor hajnalán elégtelenné vált. Egyrészt a létezés és megismerés általános értelmén túl egyre inkább szükségessé vált a szisztematikus megértés az egyes, emberit hordozó dolgok kapcsán is. Másrészt a lényege szerint érthetetlen és örök magyarázatra szoruló transzcendens jelenségeken túl egyre több általunk létrehozott, de a szubjektumra vonatkozó dolog, mű vált magyarázandóvá. E *megértési válság* legtisztábban a romantikában jelentkezett és szaktudományos kidolgozása Schleiermacher hermeneutikájában történt meg. Schleiermacher nem véletlenül egyesített két tradíciót: a kanti filozófiát és a protestáns bibliai exegézist. E kettőből teremttette meg a szöveg univerzális értelmezésánát.

Ez az egyes jelenségek konkrét elemzésének módszerét is megadó szaktudományos diszciplína, bár évezredes tradícióra támaszkodott, mégis alapvetően új volt, a szubjektív új kezelési módjaként központi és önálló szellemi jelentőséghez jutott. Központjában az irodalom állt, az a rögzített jelenség, amely a vallási szövegek mellett, a másik, hasonlóan szövegszerű, de evilági hordozója az emberi lét víziójának. A filológia egyszerre örököse és létrehozója is volt két másik szaktudománynak,

a történelemnek és a nyelvészetnek. Mindkettő természetesen már vagy kétezer évvel korábban is létezett, de filozófiai keretükből a filológiával egyidőben fejlődtek önálló szaktudománnyá. Mondhatnánk: a filológia interdiszciplinaritásból született. Ez azonban egészen más volt, mint a mai interdiszciplinaritás, nem kölcsönzés, hanem együtt születés és fokozódó önállósulás. A XVIII. század történetírása irodalmi volt, nyelvészete erőteljesen a művészi szövegekre, írásokra koncentrálódott. A kor irodalomtudománya pedig szükségszerűen a történeti és a nyelvi orientáció egységéből állt anélkül, hogy valamilyen nyelvtudomány vagy történettudomány átvételére törekedett volna.

A XIX. század irodalomtudományának, a filológiai megalapozottságú irodalomtörténetnek vezető helyét a frissen önállósuló társadalomtudományok a század vége felé már veszélyeztetni kezdték. Az új tudományok, a pszichológia és a szociológia— a filológia száz évvel korábbi esetéhez hasonlóan—ugyancsaak a megértési válság megoldásaként foghatók fel. Az emberi létezés szubjektív aspektusának magától értetődősége ugyanis a XIX. század folyamán tovább gyengült, mert már nemcsak a speciálisan szubjektív célú jelenségek (a műalkotások) voltak önmagukban, magyarázat nélkül érthetetlenek, hanem a közösségi és egyéni jelenségek, cselekvések egy nagyon jelentős hányada is problematikusá vált. Újra hangsúlyozni kell: a rendszeres megértés követelménye itt már nem filozófiai általánosságban, hanem gyakorlati konkrétságban jelentkezett, így a szociológia és pszichológia gyorsan eltávolodott forrásától, a filozófiától. Létrejöttükkel, az általuk közvetített felszabadító értelemmel ezek az új tudományok azt állították, hogy a szubjektív messze több mint az irodalmi, a művészi vagy az etikai-vallásos elv. Sőt, vallották, hogy a közösség, illetve az egyén jellemzői, tettei a műalkotásokkal azonos módon (néha azoknál közvetlenebbül is) rögzítenek, megőriznek olyan tartalmakat, amelyek rendszerszerű, fogalmi megértése emberismeretünkhöz, önismeretünkhöz feltétlenül szükséges.

Egyik lehetséges válasz az, hogy mindezt elismerve az irodalomtudomány csinálja a maga dolgát, belenyugszik a „vezető humán diszciplína” pozíció elvesztésébe és a sajátosan emberi tartalmak megértésének feladatát megosztja másokkal. Végül is ez lett tudományunk egyik stratégiája, ilyen alapon működik a hagyományos irodalomtörténet. E megoldást azonban egyre határozottabban kétséges értékűvé tette az, hogy a biztonságosan megragadható értelem hiánya nemcsak a korszak értékrendszerébe, hanem *magába az irodalmiságba*, az irodalmi mű létezésébe, működésébe is „beköltözött”. Talán ennek lett következménye egy másik megoldás, az, amely a társadalomtudományok eljárásainak irodalomtudományi integrációjára törekedett, vagyis az interdiszciplinaritásban látta a kivezető utat. Ez azonban szembetűnően részleges válasz<sup>1</sup> volt még akkor is, ha később minden új, kapcsolatra alkalmasnak látszó társadalomtudomány (pl. kommunikációelmélet, információelmélet, szemiotika) látszólag az újrakezdés lehetőségét ígérte. Lelkesedtünk az interdiszciplináris megoldásért, de sikertelenségét mindannyian tapasztaltuk. Alapvető problémája,

1. Az interdiszciplináris, reduktív szemlélet kritikájának legismertebb hagyományos változata W. K. Wimsatt elemzése a különböző „fallacy”-król, esetünkben az „intentional” és „affective” tanulságos (Wimsatt, 1954.).

hogy a hagyományos irodalomszemlélet és a hozzá frissen kötött új tudomány eltérő megértési modellt hordoznak, és ezért összeegyeztethetetlenek.

De mint minden jámbor tudományos válság—bármily tartós és helyenként kilátástalannak látszó—ez is új szemléletmódot hozott, az emberi élet egy meghatározott szeletének új és átfogóbb megértéséhez vezetett el. Világos, hogy az irodalomtudomány ma is fennálló válságának megoldásához egy lépést hátrább kell lépni, nem közvetlenül a problémát, hanem a probléma alapját kell megtalálni.

Véleményem, hogy ennek az alapnak a sikeres megragadása az irodalomtudomány lényegi hermeneutikai természetének megértésében rejlik. Ez a hermeneutikai jelleg kettős szinten érzékelhető. Egyrészt abban, hogy minden műalkotás esztétikai létezésének elengedhetetlen alapja egyedi, egyszeri, de ilyen minőségben mindig ismételt megértési aktus. Lehetetlen előzetes megértési élmény nélkül irodalomról szólni, tudományunk e megértésaktusok összefogása, kifejezése fogalmakkal. A hermeneutikai jelleg másik szintje nemcsak az egyes műalkotások megértés-eseményeire vonatkozik, hanem arra, hogy életünk sok elemét, többek között a műalkotásokat is egy átfogó megértés-háló veszi körül, melynek megbomlása létünk értelmének elvesztésével jár. Ennek a megértés-hálónak saját törvényszerűségei vannak, olyan szabályok, amelyek definiálják a szubjektivitás létezésének és (ami ugyanaz) elsajátításának lehetőségeit. Az irodalomtudomány az első, közvetlenül szaktudományos formában jelentkező megértési problémákra, feladatokra válaszol, de ugyanakkor függvénye a megértés irodalmon túli kérdéseinek is.

Úgy gondolom, hogy a pszichoanalízis irodalmi és irodalomtudományi jelentősége ilyen kettős értelemben vizsgálható. Egyrészt végig lehetne követni az egyes integrációs módokat, közös vizsgálati területeket, az alkalmazás típusait és az interpretációs eredményeket. Számos ilyen témájú összefoglalót ismerünk.<sup>2</sup> Én ez utóbbi kérdéssel foglalkozom.

## 2. PSZICHOLOGIZMUS, PSZICHOANALÍZIS ÉS AZ IRODALOMTUDOMÁNY

A pszichoanalízis az irodalomtudomány legjelentősebb, legkiterjedtebben művelt és—a szociológia mellett—egyik legrégebb interdiszciplináris partnere. Szeretném azonban tanulmányban bemutatni, hogy a mennyiségi elsőbbségnél sokkal többről van szó: a pszichoanalízis potenciális partner a megalapozó értelem-tudatosítási probléma kidolgozásában is. Ugyanakkor kétségtelen, hogy az irodalmi művek és folyamatok pszichoanalitikus értelmezései gyakran kiábrándítóan szegényesek, reduktívak. Ezért a pszichoanalízis–irodalomtudomány kapcsolatot gyakran a *pszichologizálás* iskolapéldájaként emlegetik. El kell különíteni tehát egymástól a negatív

2. A pszichoanalitikus irodalomkritika általam ismert jobb összefoglalói: *Holland*, 1976; *Schwartz-Willbern*, 1982; *Eagleton*, 1983. 151–192.; *Kurzweil-Philips*, 1983; *E. Wright*, 1984; *H. Kraft*, 1984. Igen lényegesek azok a munkák, amelyek Freud művészetével kapcsolatos írásait elemzik: *Gombrich*, 1966; *Wollheim*, 1970; *Spector*, 1973. Számtalan elméleti munka készült a pszichoanalízis és művészet kapcsolatáról: *Kris*, 1952; *Fuller*, 1980 és *Skura*, 1981. Kiemelkedő szerepe van az „American Imago” című folyóiratnak, mely 1932 óta jelenik meg.

csengésű pszichologizálást, pszichologizmust és pszichológia (látszólag) pozitív interdiszciplináris alkalmazását.

A művészetekkel, irodalommal kapcsolatos pszichologista értelmezések első nagy hulláma a XIX. század végének introspekciós pszichológiai és a velük párhuzamos filozófiai és esztétikai értelmezések nyomán formálódott meg. Ebben a korban egyszerre jelent meg a végleges objektivizmus (a pozitivizmus diadalmas eszméivel) és a szélsőséges szubjektivizmus. Az irodalom terén Johannes Volkelt, Theodor Lipps és Wilhelm Dilthey neve a legismertebb. Különösen Dilthey esetében szembetűnő, hogy valóban megértési válság leküzdéséről van szó, hiszen ő nemcsak a beleélés tanát alkotta meg, hanem foglalkozott annak alapjával, az általános hermenutikával is. Dilthey elmélete voltaképpen Schleiermacher pszichologizáló történetiesítéséből születik meg; valódi, modern folytatója a romantikus filozófusnak.

E korai pszichologizmus legélesebb kritikáját a fenomenológus Roman Ingarden (1931. és 1937.) adta. Ingarden kiinduló pontja, hogy elkülöníti a pszichológia irodalmi alkalmazását a pszichologizálástól. Az irodalomtudományban a pszichologizmus „meghamisítja a vizsgálat alanya különös természetét azzal, hogy azonosítja az irodalmi művet a szerző vagy olvasó élményével” (Ingarden, 1937. 216.). A pszichologizmus nyomán eltűnik a mű és a műről szerzett élmény közötti különbség, és ezzel a „kutatás hangsúlya olyan problémákra helyeződik át, amelyek nem lényegiek az irodalmi műben” (Ingarden, 1937. 217.). Ingarden ugyanakkor lehetségesnek és jogosnak tartja az *irodalom pszichológiai vizsgálatát*, de nem az irodalomtudomány, hanem a pszichológia részeként. Három ilyen területet különít el: a szerző, a befogadó és a műalkotásban szereplő személyek pszichológiai elemzéseit. E három terület nagyon ismerős, szokásosan az ilyen vizsgálatokat szoktuk mi irodalmárok reduktként, pszichologizálóként elutasítani. Terminológiánk igazi értelmét ezért pontosítani kell.

Ingardennél felfedezhető egy általánosab filozófiai pszichologizmus fogalom is. Husserl-t követve írja, hogy „'pszichologizmus' egy bizonyos filozófiai szemléletmód, melynek lényege az, hogy pszichológiai jelleget rendel bizonyos tárgyakhoz” (Ingarden, 1937. 216.). Ingarden tehát a pszichologizmus alatt nem a pszichológia interdiszciplináris alkalmazását vagy annak túlkapásait értette, hanem egy sajátos pszichológiai szemléletmód beépülését az irodalomtudományba. Azt érzékelte, hogy ez a szemléletmód valamiféle új filozófiát akar, olyat, amely „abból a hamis metafizikai feltételezésből következik, hogy nincsenek más tárgyak, mint a mentálisok és fizikálisok” (Ingarden, 1937. 216.), azaz a létezés élesen két típusra, külsőre és belsőre, objektívre és szubjektívre oszlik. Dilthey kétségtelenül elmarasztalható volt e bűnben, hiszen hermeneutikájának alapelve volt a tárgyi-természeti világra irányuló magyarázat és az emberire vonatkozó megértés elkülönítése (Dilthey, 1900.). A pszichoanalízis pozíciójának megértéséhez e szinte közhelyszerű elválasztás három típusát kell megkülönböztetni. Ingarden joggal utasíthatná el azt a felfogást, amely a szubjektum és objektum dualitására, mint két eltérő típusú tárgyra gondol. Dilthey nem erről ír, mert ő—Kant hűséges folytatójaként—két eltérő típusú megismerést, elsajátítást különített el. Freudnál mindezekkel szemben a létezés két eltérő megértési módjáról van szó, vagyis nála az elkönítés ontológiai-hermeneutikai. Freud ugyanis

az Ingarden által felvetett „metafizikai feltételezés”-ben kétségtelenül elmarasztalható, hiszen kései összefoglaló könyvének *Pszichoanalízis és világnézet* című fejezetében világosan kimondja az Ingarden által kritizált tételt: „szigorúan véve csak két tudomány létezik, lélektan, valamint tiszta és alkalmazott természettudomány” (Freud, 1933. 213.). Freud persze sose írt ontológiát, de még filozófiai antropológiát sem. Szemléletmódjában azonban mindez bennefoglaltatik. A klasszikus pszichoanalízis test és lélek egységes létéből, egybeeséséből indul ki, ezért élesen anti-kartéziánus szemléletű. Ahol a fenti kettősség bevezetődik, az javában hermeneutikai: lényünket, létünket két megértési móddal hozzuk létre, egyrészt lelki realitásunkat ráértjük a világra, ezzel az élet értelmet nyer és a dolgok ellenálló rendjét ráerőszakoljuk, ráértelmezzük vágyainkra, és az ilyen, tőlünk többé-kevésbé függetlenített jelentésekkel a dolgok rendjét szolgálatunkra hajtjuk.<sup>3</sup>

Javasolom tehát, hogy az ingardeni pszichológia-irodalom integráció két típusát—a pszichoanalízis szerepének megfelelő megértése érdekében—egy harmadikkal egészítsük ki. A pszichoanalitikus művészetszemlélet—egyébként megmagyarázhatatlanul bőséges, igazi hozadéka csak akkor érthető meg, ha itt is felismerjük a nyomát annak a „kopernikuszi fordultnak”, amelyet Freud a tényleges Kopernikusz és Darwin után—joggal—magának tulajdonított.<sup>4</sup> Egyszerűsítve arról van szó, hogy az élet bizonyos dolgai nemcsak pszichologizáltak, nemcsak elemezhetők pszichológiailag, hanem lényegük szerint pszichológiaiak is. Freud talán elsőként definiálta, fogalmazta meg azt, hogy mit jelent ez a pszichológiai létezés. Sokan átértelmezték, de először ő öntötte fogalmakba, és ezzel igazából ő fedezte fel azt, hogy a lét átélhető és gyakran átélődik a psziché, a személyes szempontjából. Ezek azok a pillanataink, amelyeket a kollektív tudás és etika szempontjából megmagyarázhatatlannak, nem-racionálisnak és mégis annyira fontosnak és magától értetődőnek érzünk.

Később még lesz erről szó, de már itt meg kell jegyezni, hogy a pszichés létezés szerepe nem örök, nem „mindig-megvolt” minőség. Valószínű, hogy a XIX. század végének alapvető megértési válsága éppen ennek a pszichés létezésminőségnek az eluralkodására épül. Az emberi lét pszichologizálódott<sup>5</sup>, ezért a pszichológiai előfeltevések középponti szerepe voltaképpen csak a létezés által kikényszerített változást követi, tehát nem lehet szó negatív értelmű pszichologizmusról. Természetesen nagyon is lehetséges a pszichológiai ismeretek jogtalan átvitele az irodalomra, ez valóban pszichologizmus. A terminológia pontossága érdekében ezért ha a lelki-egyéni hermeneutikai-ontológiai szerepről van szó a 'pszichológiai' helyett a 'személyes' kifejezést használok.

3. A klasszikus freudi pszichoanalízis implicit filozófiai előfeltevéseiről csak néhány igazán jó munka készült. Elsősorban az magyarázza ezt a hiányt, hogy maga Freud is 1913-tól fokozatosan elkanyarodott ifjúkori álmaitól és erőteljesen orvosi-szcientikus irányba fordult. Ferenczi Sándor rendkívüli jelentősége éppen a visszatérés ehhez a hermeneutikai lényeghez. Freud kapcsán erről a problémáról *N. O. Brown*, 1959; *Habermas*, 1968; *Ricoeur*, 1970. és *Lichtenstein* 1977. ír.

4. Erről Freud a Bevezetés a pszichoanalízisbe (1917) című könyve 18. előadása végén részletesen szól.

5. *C. Schorske* a Monarchia kapcsán elemzi a „pszichológiai ember” új típusát (1981.), de ez a probléma központi a kor művészeinél, filozófusainál, Hoffmannstahl-nál, Musilnál, Kafkánál vagy éppen a fiatal Lukács Györgynél is.

A XX. század elejétől kezdve a személyes problémája az érdeklődés középpontjába került. A korábban közösségi (etikai, nemzeti, kisközösségi stb.) jellegű szubjektív artikulációs módok, terepek, eszközök, már nem voltak teljes mértékben alkalmasak az emberi ittlét megértésére, peremükön egyre több megmagyarázhatatlan, értelmetlen élet-jelenség bukkant fel. A nehezen megszülető új értelmezési modell peedig kétségtelenül azt sugallta, hogy a magyarázat a személyes létezés hermeneutikai kiinduló pontjával lehetséges. Ez a probléma minden humán funkciójú jelenségben, diszciplínában felbukkant, így felfedezhető az irodalom és irodalomtudomány terén éppúgy, mintt a pszichoanalízis gyökerénél is. Lehetetlen részletes elemzésbe bocsátkoznom, ezért nagyon vázlatos formában inkább csak egy kutatási irányt szeretnék e témában jelezni. Úgy gondolom azonban, hogy éppen ez, a személyes lét jelentőségének a középpontba kerülése magyarázza a pszichoanalízis kiemelt jelentőségét a humán tudományokban és köztük különösen az irodalomtudományban.

### 3. A SZEMÉLYES AZ IRODALOM MEGÉRTÉSÉBEN

Az irodalom, mint minden más ember teremtette és ember használta jelenség a szubjektív idő bonyolult szövédéjében létezik. Az irodalomtörténet—mely az irodalmi művek története—mellett rekonstruálható az irodalom, az irodalmiság története is. Egy olyan történet ez, mely az irodalom emberi pozícióinak változását a műalkotások létezési kontextusában bekövetkezett változásként értelmezi.<sup>6</sup>

A létezési kontextus voltaképpen megértési kontextus, amely három elemből áll össze. Először is minden műalkotásnak szüksége van egy olyan megértési aktusra, amely a testetlen élményt—mely a potenciális szerzőn kívül sokakban lehet kifejezetlenül jelen—artikulálja, megtestesíti, önmagát a tárgyak, szavak egy sajátos komplexumában megvalósítja. Másrészt szükség van olyan rögzített vagy rögzíthető tárgyiasságra, amely a megértés aktusát lehetővé teszi. Végül szükséges egy olyan megértési cselekvés, amely a sajátos tárgyiasságból újra és újra megfelelő élményeket hoz létre és ezzel a műalkotás-objektumot életben tartja. Az elemeknek ez a közhelyszerű világos elkülönültsége azonban meglehetősen új fejlemény, mely egy három szakaszos fejlődési folyamatban alakult ki.

Az irodalom létezésének első szakasza a szóbeliség kora. Jellemző, hogy ebben az időszakban tartós és általános érvényesülő értékrend uralkodott, mely egyfajta sensus communist, kollektív megértési hátteret biztosított a műalkotások, alkotók és befogadók számára. A megértés természetesen volt adott, ugyanakkor bizonyos értelemben korlátolt is, mert más értékrendeket, mint értelmetleneket kizárt érdeklődési köréből. A műalkotások életintegráltsága teljes volt, a gótikus szobor a templom meghatározott helyén létezhetett, a mese vagy a hősi ének az élet meghatározott pillanatában és meghatározott közössége előtt hangozhatott el. Az alkotó személye

6. A témának jelentős, de elméletileg még nem összegzett szakirodalma van. Kitűnő összefoglaló W. J. Ong: *Orality and Literacy—The Technologizing of the Word* című könyve (1982). A következőkben elsősorban *Walter Benjamin* esszéire, főként *A művészet a technikai sokszorosíthatóság korában-ra*, és egy méltatlanul elfelejtett klasszikus munkára, *Thienemann Tivadar* 1931-es *Irodalomtörténeti alapfogalmak-jára* támaszkodom.



érdektelen volt, az volt az érdekes, aki a művet éppen előadta. A mű nem műalkotás-objektum, hanem *közös esemény* létezőmódjával bírt, a szöveg pontossága, stabilitása érdektelen volt, a művet előadó az eseménynek, a résztvevőknek megfelelően átalakította mondandóját. A befogadó a közvetlen közönség volt, a megértést, nem értést közvetlenül lereagálta, szerző és olvasó metakommunikatív egységben létezett. A műalkotás genezise és érvényessége kollektív volt és egybeesett. Ebben a korban az evilági szövegek kapcsán megértési probléma nem jelentkezett. A megértés háttere ugyanis egyszerre volt univerzális és lokális. Univerzális, mert a megértésben nem merült fel, hogy mi így gondoljuk, másutt meg máskor pedig úgy gondolhatták. A görög vagy a középkori ember számára egyetlen megértési mód volt érvényes, a sajátja. Eppen ezért sose jutott a peremére, és még a világnézetre legveszélyesebb eszmék és gyakorlatok (például az eretnokség) is az adott értelmezési kereten belül fogalmazódtak meg. Abban az esetben pedig, ha egy megértési módnak nem látható a határa, pereme, akkor a benne résztvevők igazából nem tudnak róla, úgy élnek benne, mint a levegőben: mindig használják, de sohasem kénytelenek érzékelni. A megértés háttere emellett lokális volt, mert a kommunikáció korlátai miatt a nagy rendszeren belüli nagyon eltérő részrendszerek (nemzeti, nyelvi, regionális közösségek) nem voltak értelmezési vitákra kényszerítve, egyszerűen egymás mellett léteztek. Ha átvettek valamit a másiktól, akkor azt tökéletesen átformálták, más nyelvjárásba, más világképre alakították.

Hozzávetőlegesen a XVI. századtól azonban a homogén értékrend fokozatosan megbomlott és az irodalom létezésének *második változata* alakult ki. Egyrészt felfedeztetik egy voltaképpen idegen értékrend, a görög–római világ autonóm értelme, másrészt az utazások során távoli, sokszor értékesnek tűnő világfelfogásokról terjednek el hírek (a vadember mítosza). Ezzel az eddigi homogén értékrend, értelmezési rács heterogenizálódik, alternatívává válik, és egyes csoportok, rétegek, osztályok tulajdonává lesz, vagyis többé már nem univerzálisan birtokolt. A választhatóság értelmezési szabadságot és értelmezési kényszert is jelent. A történetiség nagy európai élménye a XVIII. század végén kiteljesíti ezt a folyamatot. Ebben megkérdőjeleződik a *sensus communis*, mert az egyik társadalmi csoport értékelvei eltérők lesznek a másiktól, az egyik csoport esetében magától értetődő érthetatlenné lesz a másik számára. Lényegesen megváltozik a rögzítő közeg is: a szóbeli írásossá válik, majd a nyomtatott könyv válik meghatározóvá. A művészi esemény ezzel kiszakad a szóbeliség közvetlenségéből és a közösségi esemény szentsége egy furcsa objektumra szállt át, minden vonzerőt, hatalmat és varázslatot a könyv hordoz. A szerző távolivá, az olvasó akárkivé válik. A mű értelme ekkor már egy absztrakt közösségi értelemben, egy közösség etikájában rejlik, olyanban, amelyet már nem lehet magától értetődőnek hinni, amit újra és újra fogalmilag definiálni kell. Genezis és érvényesség szétválik, az egyetlen biztos pont a szöveg. Kitágul azonban az elérhető szövegek köre (a könyv mindent olvashatóvá tesz), és ezért az idegen, vagy régi szövegek immár nem maguktól értetődők, magyarázatot kívánnak, a lokális értelmezési körök egymásba érnek, következképpen tagjaik vitatkozni, választani kénytelenek. Az adott kultúrkör immár nem állíthatja univerzalitását, keresni kezdi érvényességének bizonyítékát, a rokon értelmezési rendszereket. Az ilyen értékrendek, művek azonban

gyakran más nyelven, még gyakrabban más szempontok szerint íródtak. Megszületik hát a nagy értékrendek tolmácsolásának két eszköze, az irodalomtörténet és az irodalomtanítás. Az értékrend artikulációk és a szöveg hitelessé tétele pedig elegendő alapot biztosítanak az egyes műalkotások nagyobb csoportjainak megértéséhez. Ekkor még nincs igény a műelemzésre, hanem csak egy etikai-történeti megértési háttér elsajátítására, mert egy-egy ilyen tradíció ismerete egyrészt kielégítő mennyiségű műalkotást tesz érthetővé, másrészt meg az adott közösség, osztály szempontjából finoman szabályozza is az elérhető és kizárando művek körét azzal, hogy az ellentétes szemléletmódhoz szükséges értékrendet nem ismerteti, nem preferálja.

A XIX. század végén—történetünk *harmadik szakaszában*—azonban,—jelentős mértékben a kommunikáció fejlődése és a polgári társadalom nyilvánosság-szerkezete miatt—egyre több párhuzamos értékrend jelentkezik. Időben és térben egyre kisebb spektrumúak és egyre vitathatóbbak tehát a megértést biztosító értékrendek, a tudomány és iskola kínálata elenyésző a körötte születő eszmékkel szemben. A megértés igazi objektuma az a tárgy lesz, amelyen túl már lehetetlen az értékrend pluralitás: ez az irodalmi mű. Ekkor születik meg a műelemzés tevékenysége, és az irodalomelmélet, az egyes műalkotásokkal kapcsolatos megértési stratégiák tudománya. A befogadó nemcsak hogy az egyedi művel találja magát szemben, hanem neki magának kell választania, azaz lényegesen átalakul a feladata, nemcsak a megértési rendszert kell megtanulnia, hanem adott esetben egy majdnem privát megértési rendszert létre is kell hoznia, mégpedig nem egyszer, hanem újra és újra. E mennyiségi változás mellett jelentős a minőségi átalakulás is. Nemcsak sok a választandó, hanem a választás során lényeges új szempont jelentkezik: az egyedül maradt befogadó a maga örömeire akarja a befogadást, mert vele új, eddig nem érzékelt igényét—önélevezetét, önismeretét, saját maga megformálását—tudja kielégíteni (a 'szórakozás' igénye ekkor válik vezérelvvé). Az olvasó a felemelő kollektív értelem mellett, helyett egyre inkább követeli a számára érvényes személyes értelmet, a befogadó egyedivé és teremő szerepűvé válik. Az emberismereti-etikai tartalom helyett az önismerei értelem válik középpontivá, a művészet lényegileg, alapján személyessé lesz és csak e személyes hatás után képes emberismereti és világismereti szerepét betölteni, azaz *csak ezen keresztül érthető, csak ezen keresztül létezik*. A személyes beköltözik a műalkotásba.

A befogadás aktusa lényeges változáson megy át, kontextuálisból, körülményből, véletlenszerűből lényegivé válik, mintegy elárasztja a művet, ontológiai érvényűvé válik. A *befogadások* ugyanis ebben a helyzetben igen fontosak: nem véletlenszerűek, hanem *példaadók*, a személy-teremtés, az önteremtés egymással megosztható aktusai lehetnek. Ahogy korábban az irodalomtörténettel létrejött a kollektivitás-alapú megértési mankó, egy fogalmi rendszer, mely sok, egyébként elsajátíthatatlan művet elérhetővé tett, ugyanúgy most a műelemzéssel, az egyetlen művel való személyes találkozás fogalmi artikulációjával megszületett a személyes alapú megértési mankó. Egy hozzáértőbb, érzékenyebb interpretátor (aki lehet profi, de akár amatőr is) megmondja vele a másik olvasónak, hogy mire jó neki a mű, hogy miért szeresse azt. Mi irodalmárok ma is precíz szaktudósoknak hisszük magunkat, holott hitünknel sokkal gyakrabban, talán minden sikeres pillanatunkban moralistákból pszichológ-

gusokká váltunk. A műinterpretáció igazából csak akkor hatékony, ha segítségével én-teremtéshez-, identitásépítéshez lehet jutni, azaz akkor, ha *élmény-konstruktív*.

#### 4. A PSZICHOANALÍZIS—A SZEMÉLYES TUDOMÁNYA, GYAKORLATA

A pszichiátria—az az orvosi diszciplína, amelyhez a pszichoanalízis soroltatik—az egyéni lélek súlyos problémáinak tudománya, gyógyítása—furcsa mód az irodalomtudománnyal egyidőben keletkezett. Nem lenne felesleges bemutatni azt a kialakulási történetet (Foucault, 1954; 1965.), amely kísérteties párhuzamokat mutat az irodalmiság előbb vázolt történetével. Az, amit ma elmebetegségnek nevezünk egykoron, a középkorban így nem létezett. Beépült a mindennapi életbe, a „bolond” a transzcendencia küldöttként, a megérthetetlen, a túlvilági jó és gonosz evilági megtestesüléseként nyert ittlétet. Nem igényelt ’külön’ törődést, nem volt megértési probléma. A középkor vége felé a „bolond” elvesztette ezt a transzcendens pozíciót, és morális értékelést kapott, megértési problémává vált. A misztikumból az etikumba csúszással a bolond a bűnözővel került egy sorba, vagyis a vele kapcsolatos megértési stratégia vezérlő elve a közösségi értékrend volt. Csak a XVIII. század folyamán kap új értelmezést: etikaiból orvosi problémává válik, ekkor születik meg az elmebetegség fogalma. De igazán csak a XIX. század közepén egy Griesinger nevű német pszichiátertől számítható az a gondolat, hogy ’az elmebetegség az agy betegsége’. Ez a definíció az organikus segítségével kikerülte a személyest, univerzális, objektív, testi folyamatokat, anatómiai struktúrákat próbált a furcsa viselkedések mögött felfedezni.

A pszichoanalízis ezzel a felfogással *szemben* lépett fel (Ellenberger, 1970) és megpróbálta megragadni azokat a lelki folyamatokat, amelyek a személy betegségéért felelősek lehettek. Ezzel egy a modern korban élesen elutasított gyógyítási módhoz nyúlt vissza, mely korábban a boszorkánydoktorok, ördögűzők, hipnotizőrök mestersege volt. Egy bécsi polgárlány, Anna O. súlyos testi és lelki tünetektől szenvedett. Orvosa, Freud idősebb barátja, Joseph Breuer, tehetetlen volt, mígnem észrevette, hogy a felfokozott-hallucináló és a csendesebb periódusok között a leány maga elé mormol valamit, amiből érdeklődésére bizzar történetek kerekedtek, szörnyű hallucinációké, furcsa emlékeké, összefüggéstelen eseményeké. De elmondásuk feloldott tüneteket, úgy gyógyított, hogy szavakon kívül semmi se kellett. Így született a „beszélőkúra”, ez a különleges, megértés célú *dialogus*, mely kettősen személyes volt. Személyes volt, mert csak Anna O. történetei, legbelső történeti voltak, és személyes mert csak Breuernak szóltak és senki másnak nem voltak elmondhatóak. Volt mögötte valami kettős *elkötelezettség*, valamiféle kölcsönös vonzalom, titkos szerelem, melynek energiája szükséges volt a kimondáshoz. Egy új kontinens fedeztetett fel, egy rejtett lelki birodalom, egy ’elsüllyedt, lelki Atlantisz’, mely mindannyiunk személye mélyén ott rejtőzik, egyszerre elfelejtethetetlen és felidézhetetlen, szótlan és örökké szóra törő. Rá, a *tudattalanra*, igazából csak következtetni lehet, soha kézbe nem vehető, soha le nem mérhető, mert mindig végtelenen megértés-szerkezetű, mert mindig csak rekonstruálni lehet, csak jeleket küld, de ő maga sose érhető el. Egy elkerülhetetlen, cáfolhatatlan hipotézis, nem ismeret, hanem a lét, a szemé-

lyes lét alapjának hipotézise. A személyes valójában nem más, mint ennek a rejtett birodalomnak cselekvése, szóvá, emlékké változtatása, életté artikulálása.

A pszichoanalízis egyszerre a személyesség filozófiája, szaktudomány a személyről, és egyben a személyes életgyakorlata is. Pontosabban: ennek a rendszeres életgyakorlatnak a filozófiai és szaktudományos artikulációja, mert nem a lélek felépítésének felfedezése után alakult ki a terápia, hanem a terápia termelte, teremtette azokat az életszituációkat, életbizonyítékokat, amelyek alapján lehetséges volt a személyes új elképzelésének a felvázolása. Az előbb említett artikuláció történhet persze 'természetes' módon, mintegy magától, úgy, hogy külön, tudatos megértési akció nem szükséges hozzá. A személyesnek ezt a részét mintegy automatikusan éljük meg és nem is tudunk róla. Betegséget okoz azonban az, ha az artikuláció valami miatt lelkileg tiltott, de a tudattalan energia—természetétől fogva—újra és újra életbe akar kerülni, és előbb-utóbb ártó, rejtett ösvényeket talál. Ezek a gonosz artikulációk a tünetek, a pszichés betegségek. Jelentőségük a 'normális' személyesség megértésében is óriási. A *betegség* ugyanis nem a 'torz' dekadens beépítése, hanem hermeneutikai jelentőségű, mert az új megértésének kényszerét és lehetőségét hozta: *peremhelyzetet teremtett*, ahonnan a kérdés megfogalmazódásával lehetőség teremtődött a válaszra is. A betegség volt az, ami a terápiás technikát kikényszerítette, amely az interpretációt középpontba helyezte, amely lehetővé tette, hogy betekintsünk abba, ami különben magától értetődő és ezért megragadhatatlan.

Persze a személyes korábban is problematikusvá válhatott. Amiben azonban korunk új, az az, hogy korábban a spontán artikulációs módok sokkal többet segítettek, mint ma, mondhatnánk a személyes minden problémáját a személyesen kívül vagy legalábbis tudatosítása nélkül el tudták intézni. Ilyen spontán eldolgozó egészséges gyakorlatok például álmaink, fantáziánk, de ilyen a művészet is és ilyen szerepet több közösségi elv, gyakorlat is betölt. De éppen ezek az utóbbiak, a közösség erejével megformáltak spontán megértési szerepe kérdőjeleződött meg, nem tudtak maguktól segíteni, így érthetatlenné, megválaszolatlanná vált a személyes. Hozzá kellett és lehetett tehát férni magához a személyeshez, közvetlenül, kollektív közvetítők nélkül. Ezt vállalta fel a pszichoanalízis, amikor a lelki betegséggel kezdett foglalkozni, és különös nyelvi terápiát fejlesztett ki.<sup>7</sup>

7. Különös, hogy a pszichoanalízis modern szerzői számára már világos, hogy a klasszikus analitikus személyeshez képest is létezik személyesebb rétege az emberi léleknek. A klasszikus pszichoanalízisben a központi konfliktus az ödipusz komplexus volt, amely az első közösségi mozzanat a személyesben, a személyes primér találkozása a közösséggel, ezért erős etikai mozzanata is van. A későbbi analitikus ismeret már beszél preödipális konfliktusról, melynek lényege a szó nélküli személyesben van, egy duálunió, a gyerek és anya szétválasztatlansága a forrása, tehát igazából még személyesebb, mint az ödipális konfliktus. Kohut a művészettel kapcsolatban ír erről az önismeretben tett lépésről, felismerésről: „Napjaink központi művészi feladatával szemben a tegnap művésze... a bűnös embernek, az ödipusz komplexus, a strukturális konfliktus emberének problémáival foglalkozott, aki gyermekkorától kezdve szorosan beépült emberi környezetébe, vágyai és kívánságai kezdve szorosan beépült emberi környezetébe, vágyai és kívánságai következtében erősen próbára volt téve. De a modern ember emocionális problémái változnak és a nagy modern művészek voltak az elsők, akiknél az ember új érzelmi problémái mély visszhangra találtak... mindannyian a személy

## 5. SZEMÉLYESSÉG ÉS IRODALOM, PSZICHOANALÍZIS ÉS IRODALOMTUDOMÁNY

A pszichoanalízis tehát az a megértési mód, amely elsőként tudta a személyes lényegét a maga dinamikus történésében artikulálni, azaz a megértési válságra megoldási módot felmutatni. Ez a magyarázata annak a jelentőségnek, amelyhez ez a diszciplína a humán tudományokban jutott. Ha életünk voltaképpen megértés (lelkünk, vágyaink cselekvésekbe, alkotásokba öntése, azaz önmagunk megvalósítása), akkor a pszichoanalízis ugyanazt a pozíciót birtokolja a személyes élettel kapcsolatban, mint az irodalomtudomány a műalkotással kapcsolatban. Két hermeneutikai diszciplínáról van szó, amelyek mindegyike szembekerül a személyes titkának kényszerítő megfejtésével. Együttműködésük ezért nem véletlenszerű interdiszciplináris kooperáció, hanem a megértésnek, a személyes önteremtésének a lényegét érintő tudás és gyakorlati cselekvés. A *pszichoanalízis a—személyes élet fixációi* és az *irodalomtudomány—műalkotás* viszony<sup>8</sup> analóg egymással, de a kettő között lényeges különbségek vannak. A pszichoanalízis a teljesen személyre vonatkozik, az irodalmi mű meg mindig és szükségszerűen több is mint a személyes.

Tisztáznunk kell azonban egy gyakori fogalmi zavart, mely abban az időnként hangoztatott tételben jelentkezik, hogy 'az irodalom sokat adott a pszichoanalízisnek, de a pszichoanalízis semmit az irodalomnak'<sup>9</sup>. A tétel—az előbb említett két analóg párral szemben—létezési szinteket kever össze. Az irodalom jelensége, az irodalmi mű nem ugyanott létezik, mint a pszichoanalízis. Az *irodalmi mű*—az előbbieken követett szempont szerint—nem-fogalmi önartikulációja az éppen elérhető személyességnek. Vele egy szinten olyan analitikusan értelmezhető jelenségek vannak, mint az álom, a fantázia, a tünet. Arról meg nem szükséges senkit sem meggyőzni, hogy az irodalom milyen sokat kapott ezektől az *önartikulációs módoktól*. A pszichoanalízis sem képes a személyes primér elérésére, hanem éppen a fent említett jelenségek—az álom a tünet, a fantázia—értelmezésére törekszik. A *pszichoanalízis tudománya* a rendelkezésre álló, felidézhető nem-fogalmi artikuláció fogalmi megragadása. Ezért igazából másodlagos és ezzel a tevékenységgel *csak az irodalomtudomány hozható párhuzamba*. Az irodalomtudomány pedig már valószínűleg nagyon sokat kap vagy kaphatna a pszichoanalízistől, részben mint elmélettől, részben mint terápiától és mint filozófiától is. Külön vizsgálat tárgya lehetne viszont az irodalmi művel analóg életanyag (az említett önartikulációs jelenségek) kapcsolatának elemzése, mert ezzel konkrét adatokhoz jutnánk arról, hogy a műalkotás miként születik meg az életből, milyen tényleges művészeti 'pre-formákkal' rendelkezünk. A következőkben szeretnék még egy pillantást vetni arra, hogy a két diszciplína milyen filozófiai érvényű alapot tudna a másiknak nyújtani, azaz, hogy (1)mit jelent

szétesését ábrázolják és a töredékek összeillesztésével és újárendezésével új struktúrákat próbálnak meg létrehozni, amelyek egészek, tökéletesek és értelemmel bírók." (Kohut, 1981. 279-280.)

8. A pszichoanalízis-irodalomtudomány kapcsolatáról vö. Chabot, 1982. a pszichoanalízis és filológia párhuzam: Edelson, 1975. Kiváló—erősen lacaniánus orientációjú—tanulmányokat közöl Felman, 1977.

9. Főleg költők, írók vallják ezt. Vö. például Kassák Lajos véleményét a pszichoanalízisről. *Emberismeret* című folyóirat, 1935. június 105-106.

az irodalmi mű a pszichoanalízisnek és (2) mit jelent a személyes pszichoanalitikus értelme az irodalomtudománynak.

## 6. IRODALOM A PSZICHOANALÍZISBEN

A pszichoanalízis, a klasszikus, azaz Freud korai pszichoanalízise, melyből minden későbbi rendszer, gondolat kibomlott, mélységesen személyes és poétikus volt. Freud, aki szcientisztikus ön-félreértése miatt egész életében természettudománynak vélte művét, igazából esszéíró volt, az orvosi Nobel-díjat soha, a Goethe-díjat viszont megkapta. Az irodalom többszörösen is jelen van a pszichoanalízisben.

Freud 1897. október 15-én berlini barátjának, Wilhelm Fliessnek írt levelében számolt be önelemzésének egy új eredményéről. Rosszul érzi magát a világban és elkezdti figyelni saját álmait, utánanyúl emlékeinek, kutatja érzelmei okát: „önanalízisem igazából a legfontosabb dolog a most birtokoltak között és a legnagyobb érték ígéretével kecsegtet, ha a végére jutok” (Masson, 1985. 270.). Végigköveti családjá furcsaságait, majd mindebből „egy általános érvényű egyetlen gondolat formálódott meg” benne: „A saját esetemben is felfedeztem anyám iránti szeretet és apám iránti gyűlöletet, és ezt most már a gyermekkor univerzális eseményének hiszem.” Saját belső érzése pedig az ősi drámában vált kifejezhetővé: „Ha ez így van, megérthető az *Oidipusz király* megkapó ereje” (Masson, 1985. 272). Freud már ebbe a levélben rögtön hozzákapcsolja a gondolathoz Hamlet alakját, aki egy kései és ezért kevésbé nyitott, belső kényszerekkel, elfojtásokkal terhelt, elüldözött Oidipusz<sup>10</sup>. A gondolat később az *Álomfejtés*ben egy álomtípus magyarázataként kap részletesebb kidolgozást, de igazán csak a tízes évek folyamán nyeri el végleges elméleti funkcióját: minden ember egyéni élete nagy konfliktusának, a személy közösséggel való első találkozásának a terminusa lett. Az irodalom pszichoanalízisben kapott szerepének iskolapéldája ez. A saját érzések, és a betegeknél tapasztalt reakciók belső, lelki kódéből egy műalkotás artikulált világa segítségével teremt tudományos bizonyosságot. A műalkotás a pszichoanalízis számára segítség a kimondhatatlan artikulálásában. Nem leíró fogalom, mert aki az Ödipusz-komplexus alatt csupán az apa gyűlöletét és az anya iránti szeretmet érti, még semmit sem tud róla. Ismernie kell hozzá Oidipusz születésének, gyermekkorának történetét, felnövését, tudnia kell első bujdosása okáról, ismernie kell a Szfinx lényegét, legyőzésének okát, emlékeznie kell Jokaszte kétségbeesett kísérletére, hogy fiát-férjét eltérítse a titok kimondásától. Szóval ahhoz, hogy valaki ezt a tudományos fogalmat ismerje, értse, elsősorban Sophoklész drámáját kell elismernie, átélnie, sőt dráma megértésén át előbb önmagával kell szembesülnie<sup>11</sup>. Az irodalomnak a személyes létezésében kulcsszerepe van, mert egyik olyan artikulációs eszközünk, amely bizonyos mértékig megosztható, átörököltető, a személyesnek valamiféle enciklopédiája. A pszichoanalízisnek ezért tematikus alapja a mitológia,

10. Az Ödipusz-problémáról kiváló összefoglaló: Rudnytsky, 1987.

11. Ebből a szempontból nagyon érdekes Bruno Bettelheim könyve (1982), aki kimutatja, hogy az amerikai pszichoanalízis azzal, medikalizálta a közép-európai tradíciót hogy éppen ezt az irodalmi alapot kivette belőle.

irodalom. Freud maga tisztában volt ezzel. A *laikus analízis kérdései* című munkájában a pszichoanalitikusok kiképzéséről írja: „az analitikus kiképzésének magába kell foglalnia olyan területeket is, amelyek távoliak az orvostudománytól, és amelyekkel az orvosi gyakorlatban közvetlenül nem találkozunk: a civilizációtörténetet, mitológiát, a vallás pszichológiáját és az irodalomtudományt. Addig míg nem otthonos ezeken a területeken, az analitikus anyaga egy nagyon jelentős részének nem jut birtokába” (Freud, 1926. 246.).

Maga a pszichoanalízis közege is irodalmi. Egyrészt azért, mert minden önartikuláció analogikus, azaz szubjektív összefüggés, átélés alapján áll. Ezért metaforikus és narratív. A pszichoanalízist gyakran vádolják azzal, hogy nem eléggé tudományos, mert fogalmai nem definiáltak. De a metaforizáltság nem hiány, hanem lényegi tulajdonság és többlet a pszichoanalízisben, mert nincs, nem létezik olyan személyes, amihez közvetlenül, leíró-fogalmi eszközökkel hozzá lehet férni. A személyes, a tudattalan csak a fantázia, álom, tünet stb. metaforikus természetében kerül létezésbe, és ezeket a metaforikus formákat élhetjük át, érthetjük meg. Az a tudattalan, amely nem nyer ilyen metaforikus formát, lélekként nem létezik, mert ehhez meg kellett volna indulnia a megtestesülés útján. A személyes másrészt mindig narratív, azaz természete szerint élettörténeti, teremtdő természetű<sup>12</sup>. Az irodalom artikulációs funkcióval, létezésbe hozó funkcióval bír a pszichoanalízisben. Rendelkezik olyan *forma-rendekkel*, amelyek a pszichoanalitikus terápia tárgyánál (a terápiás viszonyban lévőknel) nem vagy alig ragadható meg.<sup>13</sup>

## 7. A LÉLEK NYELVE—AZ IRODALOM ANYANYELVE

De a pszichoanalízis is tud ajánlani olyan megértési szempontokat, amelyek az irodalmiság lényegét világítják meg, és valószínűleg az irodalmon belül elérhetetlenek, mégis az irodalom létezése szempontjából kulcsjelentőségűek. Ilyen például a pszichoanalitikus gyakorlatban kezdettől fogva implicit *nyelv-felfogás*<sup>14</sup>. A pszichoanalízis gyakorlatban fedezte fel azt, hogy az emberi szubjektum, a személy voltaképpen nyelvi természetű. Ez a nyelv azonban éppen ellentéte annak, amit a modern nyelvészet és formális nyelvfilozófia e fogalmon ért. Erre kitűnő adalék Freud és a korai Wittgenstein párhuzama és ellentéte. Mindketten—ugyanabban a világban—eljutnak oda, hogy felfedezzék a szó határait, felfedezik azt, hogy a kimondható mellett létezik a kimondhatatlan. Wittgenstein is a kimondhatatlanban sejtik az emberi személy lényegét, a szubjektivitást, a lét értelmét, a szépséget, a jót, a halált, olyasmiket, amelyek messze fontosabbak, mint a világosan kimondható, elkülöníthető

12. Elsősorban Freud esettanulmányait szokás irodalomként értelmezni (Chabot, 1982.). Egy mélyebb szinten minden igazi pszichoanalízis többszörösen is narratív, pontosabban többszörösen is vallomás. Vallomás valakiről, aki az analitikushoz beszélt, vallomása az analitikusnak önmagáról és egyfajta érzelmmel teli történet az analitikus közösségről.

13. A forma kérdésével közvetlenül is foglalkozott a pszichoanalízis, vö. Abraham, 1982.; Rand-Török, 1986.; Rose, 1980.

14. A pszichoanalízis, nyelv és irodalom összefüggéséről jelentős mennyiségű, de meglehetősen felszínes munka született (Edelson, 1975. és Forrester, 1980.)

dolgok, tárgyak világa. Mégis úgy véli, hogy a szabatos beszéd nem tudja elérni a kimondhatatlant és azzal zárja a könyvét, hogy „Amiről nem lehet beszélni, arról hallgatni kell” (Wittgenstein, 1921. 176.). Freud ugyanígy eljuttott a kimondhatatlansághoz, azonban az volt a véleménye, hogy amiről lehet beszélni, az nem igazán probléma, és amit kell és el lehet érni, az a kimondhatatlan. A pszichoanalitikus terápia és a tudattalan hipotézise valójában kísérlet a kimondhatatlan gyakorlati és elvi megközelítésére.

A *lélek nyelve* különös nyelv. Nem létező, fennálló nyelv, hanem teremtdő. Valójában minden ember, minden személy élete nyelvteremtés, mert a velünk született és életünk során aktivizált belső ösztönerők, elfojtás-energiák folytonosan arra töreksenek, hogy rákapaszkodjanak a megfogható rendre, hogy artikulálják magukat, hogy a nyelvtelenség kínzó állapotából a nyelv gyakorlatába jussanak. Ez a nyelv nem referenciális, nem megismerő, hanem teremtdő, létező, létezésbe tartó. Ez a személyünk lényegét adó nyelv nem formális szerkezetekből, kollektíven birtokolt szótárból áll, nem kompetencia jellegű, hanem belső energiánk történetbe, eseményekbe, emlékekbe öntése, olyanokba, amelyeket aztán életünk végéig hordozunk. Ez a nyelv megvalósulás és nem megtudás. A másik nyelv, a külvilág nyelve, egy kollektíven őrzött kompetencia, olyan, hogy az egyén folyamatosan hozzáidomul, megtanulja, átveszi. A belső nyelv alapvetően privát, személyes jellegű, és a társas és tárgyi külvilág idomíttatik hozzá. A belső energia, élmény, indulat kikutatja a külső világban azt, amit magáévá tehet, amiben megtalálja saját lényegét.

Freud már nagyon korán, a *Tanulmányok a hisztériáról* című Breuerrel közösen írt könyvben, Elisabeth von R. kisasszony esete kapcsán foglalkozik a lélek nyelvével (Breuer-Freud, 1895. 202–259.). Felfedezte, hogy betege tünetei nem organikusak, hanem voltaképpen egy beszédmód, kifejezésmód elemei, amely másként, tényleges szeretetben, valódi eseményekben vagy igazi szavakkal kifejezhetetlenek voltak, elfojtás alá kerültek és ezen kínzó, külön úton fogalmazódtak meg. Ezt a beszédet nem lehet elhallgatni, mert nem ismeret, ami titokká válhat, hanem élet. Ontológiai természetű, amitől nem lehet elfordulni, mert velünk fordul, amely, így vagy úgy, ki kell hogy fejeződjön. Éppen erre való a terápia, egy életet utánzó rendszeres eljárás, mely kísérletet tesz a személy új kifejeződésére, egy új önkimondásra, a kimondhatatlan új, elviselhetőbb átélésére. Az 1895-ben publikált fenti könyvben a személy nyelvi természetét Freud még úgy fogja fel, hogy egy korábbi emlék mint trauma megjelenik a test egy meghatározott tünetében. A terápia pedig hipnózissal, a kartatikus módszerrel (mely egy érzelmi alapú viszonyban történő kibeszélés) minden tünetet visszavezet a háttérül szolgáló eseményekre, traumákra. A lélek ebben a felfogásban még ilyen fragmentumok halmaza.

Az igazi nagy felfedezés az *Álomfejtésben* (Freud, 1900.) történik, ezért ez a mű a pszichoanalízisnek máig is meghaladhatatlan alapírása. Az álmok terápiás értelmezésével ugyanis Freud felfedezte ennek a megalapozó belső jelhasználatnak az egységes rendszerét, a lélek-beszédet, azt, hogy a személyünk, élettörténetünk realizálása (létezésünk szavának kimondása) a vágyak szótlanságának artikulálásával, külső, rögzített, ezért birtokba vehető formákba öntésével történik. Az *Álomfejtésnek* ritkán tudatosítjuk igazi jelentőségét: ezzel a könyvvel történt meg a *lélek*, az emberi



személy valóságos magvának a *felfedezése*. Ez legalább olyan fontos találmány, mint a relativitás elmélete vagy a fajok fejlődésének felfedezése. Persze tudtunk a lélekről korábban is, de csak transzcendens értelemben, a vallásokon keresztül vagy metaforikus-képi formában, a művészetek segítségével. Freud azonban létrehozta a lélek szaktudományát és felfedezte a lélek valóságos lényegét.

Igaza volt persze Wittgenstein-nek, hogy erről a lélekről nem lehet referenciálisan beszélni. Freud elmélete segítségével tudjuk, hogy azért nem, mert nem objektum, hanem folytonos megértési tevékenység. A személy a megértésben létezik és létezése megértés. Életünk személyes magja nem más, mint folytonos teremtés, nyelvteremtés, a szótlán vágy artikulálása. Freud és Jacques Lacan, a modern francia strukturalista pszichoanalízis vezéralakjának különbsége itt nagyon lényeges. Lacan a tudattalannak a nyelvi struktúrával analóg jellegét helyezte elmélete központjába. Freud azonban nem tartja a tudattalant strukturálnak, nem tartja nyelvinek sem, hanem a tudattalan az a nyelv-hiányos, elfelejthetetlen energia, amely a személyt folyamatos nyelvteremtésre, kimondásra, önartikulálásra készíti. Vagyis Freudnál nem a tudattalan nyelvi természetű, hanem a tudattalan nyelvteremtő erejű, nyelvi következményei vannak, vagyis a személyt folyamatos megértésre, nyelvelésre készíti.

Két lényeges mechanizmusa van ennek a különös létezőtermészetű nyelvnek. Egyrészt *ismétlés*-jellegű, azaz a vágyak, indulatok első, eredeti, legprimérből megfogalmazása, a vágyak első megkapaszkodása a világon létrehoz egy olyan belső történetet, amely a személyt alkotó „szó”-ként új és új formában, változatban, de örökké ismétlődik, újra kimondatik, a személy élete újra és újra az ő segítségével szerkesztődik meg. A terápia legnehezebb feladata, hogy ezeket a személyes őszavakat csak úgy lehet alakítani (az alakításra főként lelki betegség esetén van szükség), hogy a két ember dialógusában újra kell teremteni az eredeti élményhelyzetet. A terápiában ismétetni, a lélek mélyén valóságosan újra át kell élni az eredeti helyzetet. A másik lényeges jellemző, hogy a személyüket alkotó szavak referenciálisan nem ragadhatók meg, csak *analógikusan*, nem mutathatunk rájuk, csak újracsinálhatjuk őket, fantáziában vagy valóságban. Lelkünk nyelve, a személyüket alkotó beszéd analógiákból van szöve.

A pszichoanalitikus felfedezései a nyelvről az irodalmár szempontjából óriási elméleti és gyakorlati jelentőséggel bírhatnak. Elsősorban azért, mert a műalkotás is ugyanezen a nyelven beszél velünk és mi is ilyen szavakkal szólunk a műhöz. Az irodalomtudomány és a műinterpretáció a század eleje óta folytonosan szembesült a nyelv problémájával. A felvetés iránya kétségtelenül helyes volt, azonban az orosz formalista iskolától a strukturalizmuson keresztül a modern nyelvfilozófiáig mind a külső nyelvre akarta az irodalom nyelvét redukálni, és ezért éppen ahhoz nem jutott el, ami benne valóban irodalmi, lelki, személyes. A pszichoanalízis az első olyan szaktudomány, mely a személyesség nyelvi lényegének operatív felfogásához jutott el. A másik gyakorlati jelentőség forrása az, hogy a személyes elmélete először tudná átfogó magyarázatát adni azoknak a szociológiai és pszichológiai folyamatoknak, amelyeket oly fontosnak érzünk és amelyeket a mai irodalomszociológia és irodalompszichológia csak oly kiábrándítóan leegyszerűsített töredékekben képes tárgyalni. A pszichoanalízis nyelvelmélete természetesen nem áll egyedül, mert egy nagyszerű filozófiai

koncepció, a hermeneutika nyelvelmélete a húszas évek végétől kezdve fokozatosan kidolgozta ugyanezen gondolat absztrakt rendszerét.

Meg kell azonban említenem, hogy az irodalmár helyzete egyáltalán nem egyszerű. Ha sikerülne is kidolgozni a pszichoanalízisből a lélek nyelvének szabatos elméletét, még közel sem kerülne olyan kényelmes pozícióba, mint amit egykor a strukturalizmus ígért. Akkor és ma is egy biztos megértés-sémára, egy hatásos interpretációs technikára vágytunk, egy csalahatatlan vonalzóra, amely versre helyezve minden titkok tudományos árulója lenne. A lélek nyelvének megismerésével nem jutunk ilyen újabb vonalzóhoz. Sokkal inkább interpretátori, irodalmári önismerethez jutunk, megértésünk feltételeit látjuk meg általa és gyakorlati haszna nem a megértési technikák szaporításában, hanem a megértés megértésében van. Abban, hogy figyelni kezdünk a másik (vers, ember) léleknyelvére, megtanuljuk szavait, hogy megoszthassuk vele. A lélek nyelvének kifürkészése a részvételre, a bekapcsolódásra ad segítséget. És ilyen szempontból végsősoron személyes értelmű: azért van, hogy érteni tudjam önmagam, hogy lebontsam határait, amik a műtől elválasztanak, hogy legyen szavam más számára. Az ilyen irodalomtudomány a műmegértés példaszerűségére épül és minden egyéb elmélet csak ennek hipotézise, járuléka. Ha ilyen irodalomtudomány lehetséges lenne, az újra radikális, felforgató és a lényegre, személyes lényegünkre tapintó lehetne.

## IRODALOM

*Abraham, N.*, 1952. *Psychoanalytic Aesthetics: Time, Rythm, and the Unconscious*. Diacritics, Fall 1986:3–14.

*Baricelli, J. P.–Garibaldi, J.*, 1982. *Interrelations of Literature*. New York: Modern Language Association.

*Bettelheim, B.*, 1982. *Freud and Man's Soul*. New York: Vintage Books.

*Breuer, J.–Freud, S.*, 1895. *Studies on Hysteria*. Harmondsworth: Penguin Books, 1974.

*Brown, N. O.*, 1959. *Life Against Death (The Psychoanalytical Meaning of History)*. Middletown: Wesleyan University Press.

*Chabot, C. B.*, 1982. *Freud and Schreber (Psychoanalytic Theory and Critical Act)*. Amherst. The University of Massachusetts Press.

*Dilthey, W.*, 1900. A hermeneutika keletkezése. In: Dilthey, 1974.

*Dilthey, W.*, 1974. A történelmi világ felépítése a szellemtudományokban. Bp.: Gondolat.

*Eagleton, T.*, 1983. *Literary Theory*. Minneapolis: The University of Minnesota Press.

- Edelson, M.*, 1975. *Language and Interpretation in Psychoanalysis*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Ellenberger, H. F.*, 1970. *The Discovery of the Unconscious*. New York: Basic Books.
- Felman, S. (ed.)*, 1977. *Literature and Psychoanalysis (The Question of Reading: Otherwise)*. New Haven: Yale French Studies.
- Forrester, J.*, 1980. *Language and the Origins of Psychoanalysis*. New York: Columbia University Press.
- Foucault, M.*, 1954. *Mental Illness and Psychology*. New York: Harper and Row, 1976.
- Foucault, M.*, 1965. *Madness and Civilization*. New York: Pantheon Books.
- Freud, S.*, 1900. *Álomfejtés*. Bp.: Helikon, 1985.
- Freud, S.*, 1926. *The Question of Lay Analysis*. In: Freud, 1958–1974, vol.20.
- Freud, S.* 1933. *A lélekelemzés legújabb eredményei*. Debrecen: Ampelos Könyvek, 1943.
- Freud, S.* 1958–1974. *The Standard Edition of the Psychological Works of S. Freud* vol.1–24. London: Hogarth Press.
- Fuller, P.*, 1980. *Art and Psychoanalysis*. London: Writers and Readers Publications.
- Gombrich, E. H.*, 1966. *Freud's Aesthetics*. *Encounter*, 26(1): 36–39.
- Habermas, J.*, 1968. *Erkenntnis und Interesse*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Holland, N. N.*, 1976. *Literary Interpretation and Three Phases of Psychoanalysis*. *Critical Inquiry*, 3: 221–233.
- Ingarden, R.*, 1931. *Az irodalmi műalkotás*. Bp. Gondolat, 1977.
- Ingarden, R.*, 1937. *Psychologism and Psychology in Literary Scholarship*. *New Literary History*, 1973 (5) 213–224.
- Kohut, H.*, 1981. *Die Heilung des Selbst*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Kraft, H.*, 1984. *Einführung*. In: Kraft, ed. 9–37.
- Kraft, H. (ed.)*, 1984. *Psychoanalyse, Kunst und Kreativität heute*. Köln: DuMont.
- Kris, E.*, 1952. *Psychoanalytic Explorations in Art*. New York: International Universities Press.
- Kurzweil, E.–Phillips, W. (eds.)*, 1983. *Literature and Psychoanalysis*. New York: Columbia University Press.
- Lichtenstein, H.*, 1977. *The Dilemma of Human Identity*. New York: Jason Aronson.

*Masson, J. M. ed.*, 1985. The Complete Letters of S. Freud to W. Fliess. Cambridge, MA: The Belknap Press.

*Ong, W. J.*, 1982. *Orality and Literacy*. London–New York: Methuen.

*Rand, N.–Török, M.*, 1986. Paradeictic: Translation, Psychoanalysis, and the Work of Art in the Writings of Nicolas Abraham. *Diacritics*, Fall 1986:16–25.

*Ricoeur, P.*, 1970. *Freud and Philosophy: An Eassay on Interpretation*. New Haven: Yale University Press.

*Rose, G. J.*, 1980. *The Power of Form (A Psychoanalytic Approach to Aesthetic Form)*. New York: International Universities Press.

*Rudnytsky, P. L.*, 1987. *Freud and Oedipus*. New York: The Columbia University Press.

*Schoske, C.*, 1981. *Fin-de-siècle Vienna*. New York: Vintage Books.

*Schwartz, M.–Willbern, D.*, 1982. Literature and Psychology. In: Bariceli, J. P.–Garibaldi, J. 205–225.

*Skura, M.* 1981. *The Literary Use of Psychoanalysis*. New Haven: Yale University Press.

*Spector, J. J.*, 1973. *The Aesthetics of Freud*. New York: Praeger Publications.

*Thienemann, T.*, 1931. Irodalomtörténeti alapfogalmak. Pécs: Danubia.

*Wimsatt, W. K.*, 1954. *The Verbal Icon*. London: Methuen.

*Wittgenstein, L.*, 1921. Logikai-filozófiai értekezés. Bp.: Akadémiai Kiadó, 1963.

*Wollheim, R.*, 1970. Freud and the Understanding of Art. *British Journal of Aesthetics*, 10: 211–224.

*Wright, E.*, 1984. *Psychoanalytic Criticism*. London–New York: Methuen.

KASSAI GYÖRGY

## *A Nyugat és a pszichoanalízis*

Irodalmi folyóirat nemigen játszott szerepet a pszichoanalízis történetében—a Nyugat alighanem egyedülálló esetet képvisel. Freud külföldi olvasói valószínűleg némi meglepetéssel veszik tudomásul, hogy a pszichoanalízis atyjának egyik fontos tanulmánya először magyarul jelent meg, mégpedig a Nyugat hasábjain: „A pszichoanalízis egy nehézségéről” címmel. A tanulmánynak közvetlenül—más, híres Freud-írásokkal ellentétben—kevés köze van az irodalomhoz, közvetve annál inkább: a pszichoanalitikai kutatások lényegének összefoglalása után kifejti, hogy „az emberiség általános nárcisszizmusát, önszeretetét eddig három súlyos bántás érte a tudományos kutatástól”: Kopernikusz felfedezte, hogy nem a Föld a világ középpontja, Darwin, hogy az ember nem egyéb és nem különb, mint az állatok és végül Freud, hogy az „én nem úr a saját házában”. Az Ént fenyegető tudattalan erők gyakran éppen az irodalmi művekben jutnak kifejezésre.

Freudnak ez a tanulmánya 1917-ben jelent meg a Nyugatban, de kapcsolatai Magyarországgal és a magyar irodalommal jóval messzebbre nyúlnak vissza: 1908-ban találkozik először Ferenczi Sándorral, tanainak magyarországi hívével, aki az 1913. május 19-én megalakult Magyarországi Pszichoanalitikai Társaság elnökeként közölte Freud későbbi életrajzíróval, Ernest Jones-szal, hogy az alelnök, a titkár és a pénztáros kijelölése után „a fennmaradó tagra, Igotusra, ruházták a közönség funkcióját.” Igotus, akit Ferenczi analizált, 1925-ben saját fordításában közli Freud önéletrajzát, majd az utószóban Ferenczi bioanalízisével „egészíti ki” a freudi pszichoanalízist. A pszichoanalízishez való viszonyát jól jellemzi egy ugyancsak 1925-ben és ugyancsak a Nyugatban megjelent novellájának alábbi részlete:

„... Pszichoanalízisben a kisfiú jó darabig inkább hajlott Alfred Adlerhoz, mint Freudhoz, s kis bűneinek lesújtottságában trouvaille gyanánt találta meg magában a männlicher Protestet. De mióta Freud megírta a Jenseits des Lustprinzips füzetet, s ebben az alapvető emberi gyönyörvágy alján még alapvetőbbnek a halál vágyát jelölte meg: a kisfiú visszatért Freudhoz (...)

Ilyen ez a kisfiú. Ezeket gondolja ez a kisfiú.

Hogy én ezt honnan tudom?

Istenem, most negyven esztendeje én is ilyen kisfiú voltam...”

(Irodalom—vagy a kisfiú meg a kisreg)

A Nyugatban megjelent és a pszichoanalízissel valamilyen kapcsolatban álló írások egy része valóban tükrözi Igotusnak az adleri és freudi tanokról alkotott véleményét.

## 1. PSZICHOANALITIKAI ÉRTEKEZÉSEK. ALKALMAZOTT PSZICHOANALÍZIS

a) *Pszichoanalízis és filozófia*

Időrendben az első pszichoanalitikus jellegű tanulmányt Ferenczi Sándor közli a Nyugat 1912-es évfolyamában (43–49.) „Schopenhauernak Goethehez írt levele, pszichoanalitice nézve” címmel. Az idézett levélben a filozófus a tudományos kutatás elengedhetetlen feltételeként jelöli meg a bátorságot; példaképe Szophoklész Ödipusza kell hogy legyen, „ki rettenetes sorsa felől világosságot keresve, nyugság nélkül kutat tovább, már mikor sejti is, hogy a feleletekből számára a legszörnyűbb derül majd ki”. A legtöbb tudósban azonban benne van Jokaszte, ki könyörög Ödipusznak, hogy a kutatást ne folytassa tovább és megelégszik féleredményekkel. Ferenczi ezt a helyzetet Freudnak az örömeelv és a valóságelv közötti megkülönböztetésével veti egybe, de hozzáteszi, hogy a pszichoanalízis „megköveteli minden lelki bűvártól, ki az emberi lélek kutatását vállalja, hogy előbb a maga lelki mivoltát kutassa át ... az analitikus technika minden segítő eszközével”. Ezt azonban minden tudományos kutatótól el lehet várni, ezért Schopenhauer követelését úgy kell megformálnunk, hogy aki tudományos munkásságnak indul, jól tenné, ha előbb rendszeres pszichoanalízisnek vetné magát alá. Persze, az, hogy Schopenhauer éppen Ödipuszra gondolt, nem lehet véletlen (különben is minden lelki történés determinált): „öntudatlan előtte lebegett, mennyire legjelentősebb minden, belső ellenállások közül az, amely az apával szemben ellenséges, az anyával szemben incestuózus hajlandóságok kisgyermekkori rögzítése ellen alakult.” Ferenczi a Schopenhauer-féle levél egyes passzusaihoz arra következtet, hogy a filozófus éppen Goetheben találta meg az apát, akit tisztelni kell, de aki ellen fel is kell lázadni, majd a mítoszok kialakulásának magyarázatára tesz kísérletet: minden mítosz nemcsak szimbolizál bizonyos lelki tartalmakat, hanem tudattalanul jelképezi az ennél a tartalomnál munkálkodott lelki működő módot is.

b) *Pszichoanalízis és jogtudomány*

Egy évvel később, a Nyugat 1913-as évfolyamának 704–711. oldalán *A pszichoanalízisről és annak jogi és társadalmi jelentőségéről* cím alatt közli Ferenczi gondolatait a pszichoanalízisnek a büntetőjogban való alkalmazásáról, a büntudatnak pszichoanalitikai értelmezéséről: „ha talán a büntetőjogi sanctio szempontjából nem is okvetlenül, de kriminálpszichológiai szempontból új megítélés alá kell hogy kerüljön a pszichoanalitikus tapasztalatok nyomán a bűncselekmények egész sora”. Maga a társadalom is pszichoanalitikus szempontból kompromisszum: az ösztönkielégülések egy részéről való lemondás, a valóságelv diadala az örömeelv felett: a veszély a lemondás túlzott megkövetelésében rejlik: „oktalan és értelmetlen dolog az egyént több szabadságtól fosztani meg, mint a köz érdekében okvetlenül szükséges”: „a társadalom indulatelfojtási módszere sokban hozzájárul a társadalom betegségeinek előidézéséhez”. Vágyalomnak is felfogható végkövetkeztése már előre vetíti a „termelési erőket odakinn, s az ösztönöket idebenn” tudomásulvevő és azokat összebekötő elme józsefattilai ideálját: „kell, hogy legyen (...) egy józan individuálszocialisztikus

irány, amely a társadalom érdeke mellett az egyén boldogságát is részesíti gondjában...” Ebben a tanulmányban is helyet kap a mítoszok pszichoanalitikai értelmezése („azok éppúgy szimbolikus megnyilatkozásai az emberiség elfojtott ösztöneinek, mint a hisztériások tüneteinek, s az egészséges ember álmoképei”), az irodalomnak „át-szellemítés”-ként való felfogása és csírájában Ferenczi nagy művének a *Katasztrófák a nemi élet fejlődésében*nek bioanalitikus tézise, valamint a Haeckel-tézis, amely szerint az egyéni fejlődés a törzsfelődés különböző állomásait ismétli meg.

1914-ben, már a háború kitörése után, Ferenczi a Nyugat 268. oldalán *A veszedelmek jégkorszaka* című jegyzetében emlékeztet az emberi lélek rétegzettségének freudi tanítására, az eszmefuttatás végső kicsengése hasonló az egy évvel korábban közölt tanulmányának végkövetkeztetéséhez: találjuk meg az ésszerű kompromisszumot: „béke idején ne szégyenkezzünk, ha a kezdetleges embert vagy akár az állatot is felismerjük magunkban... háborúban pedig ne tagadjuk meg gyáván az élet magasabb kultúrártékeit s ne áldozunk fel belőlük többet, mint amennyi okvetlenül szükséges.”

### c) Pszichoanalízis és irodalom

Pár hónappal később jelenik meg a Nyugat 1914-es évfolyamának 570–572. oldalán Hollós Istvánnak Ferenczi két könyvéről szóló ismertetése. „Hálásan gondolok arra, írja, nyilván éppen Ferenczi fentebb jelzett tanulmányaira utalva, hogy ezeken a hasábokon a pszichoanalízis ismertetésének meglehetősen körülményes feladata alól mentesítve vagyok.” Ebben a kritikában is a pszichoanalízis alkalmazásának lehetőségeivel találkozunk az olvasó, külön hangsúlyt kap a költői és művészi alkotások pszichoanalitikai megközelítése, az alkotó lélekelemzése, „melyből nemcsak új lényegbeli megértések, hanem a művészi gyönyörködésnek új lehetőségei sarjadnak”. Hollós ebben az írásában Freudnak 1907-ben megjelent *Örület az álmok Jensen „Gradvivá”-jában* című művének egyes megállapításait is visszahangozza: a költő és a regényíró, írta Freud, értékes szövetségeseink, tanúságuk felbecsülhetetlen, mert sok olyan dolgot ismernek égen és földön, amelyet bölcselmünk felfogni képtelen”, mesterei a lélek ismerete terén valamennyi közönséges halandónak, mert olyan forrásokból merítenek, amelyeket mi még nem tettünk hozzáférhetővé a tudomány számára. „A pszichoanalízis igazságát és gyakorlati értékét a legközvetlenebbül a költő és a művész értheti meg” folytatja Hollós, a művész, aki „tudattalanjával közvetlen kontaktusban áll.” Külön kiemeli Hollós a Nyugat szerepét a lélekelemzés és az irodalom termékenyítő összekapcsolásában. „Éppen ezért válik könnyűvé feladatomban, hogy Ferenczi Sándor könyveiről itt megemlékezzem, ahol neki nemcsak az írása jelent meg, hanem mások írásaiban az ő tanításainak szelleme”.

Az 1914-es évfolyam 333–344. oldalán Hollós *Egy versmondó betegéről* című írása magyarázza meg talán a legvilágosabban, milyen jellegű érdeklődéssel fordul a lélekelemző az irodalom és—megfordítva—egy modern szellemi áramlatok irányában különösen fogékony folyóirat, mint amilyen ebben az időben a Nyugat, a pszichoanalízis felé. „Nem a versmondót akarom bemutatni, kezdi tanulmányát, hanem a költői lélek műhelyét. Ebből is csak annyit, amennyit a rejtélyes lelki világban egy bepil-

lantással úgy ahogy észre lehet venni... Ha egy lelkileg súlyos betegnek munkám közben felmerült verseit közlöm, azért teszem, hogy a művészi alkotás belső színvonalának megértéséhez és továbbgondolásához e fórum előtt egy egészen sajátos adatot szolgáltatassak." Bár a szerző kijelentése szerint a tanulmány nem a „szokásos pathográfia”, az írás nagy részét kitevő esetismertetés mégis szabályos anamnézis, akkor is, ha stílusa és emelkedett előadásmodora kétségkívül írói tehetségre vall. Betegének „halmozottan hátrányos helyzete” nem tette lehetővé tehetségének kibontakozását: a szociáldemokrata pártban nehéz előadásokat hallgat és ugyancsak nehezen emészthető társadalomtudományi könyveket búj, sok új szóval és fogalommal ismerkedik meg, anélkül, hogy megértené azokat: „de a sok szép ismeretlen szóból lassan-lassan kialakult egy egyéni, az ő sejtelmei szerint értelmezett szótár. Az ismeretlen szó szuggesztív hatása általában érdekes jelenség és kisebb-nagyobb mértékben mindenki e hatás alatt áll. Sokkal erősebben a neurotikus egyének. Az idegen szók hangzása és ezzel a sejtett értelme—éppen mert csak sejtett, sokkal több vonatkozást képes hullámmzásba hozni a tudattalanból, mint a precíz, élesen körülhatárolt és megértett fogalom. Ilyenkor, a szó zenéjének nagyobb szerepe van, mint az értelemnek, és tudjuk, hogy a zene, melynek konvencionális fogalomtartalma nincsen, talán éppen azért, sokkal hatalmasabban tud megragadni, mint a beszéd.” (335.)

Érdemes lenne ezt a gondolatmenetet egy kissé továbbvinni: nem kevesebbről van itt szó, mint arról, hogy a szó hogyan él bennünk, milyen összefüggéseket, vagy, ha tetszik, képzettársításokat idéz fel. Ez, mint tudjuk, az irodalmi alkotás egyik fontos tényezője és motorja: Proustot nemcsak a teasütemény íze, hanem egyes szavak is hozzásegítik az „eltűnt idő” felidezéséhez és a félretett szavak és kifejezések olykor többet árulnak el a szereplő „tudattalan”-járól, mint a helyesen használtak. Françoise vagy Cottard doktor egy-egy „téves” szóhasználata terjengős jellemzéseket takaríthat meg. Ilyenkor tűnik ki, mennyire igaz Freud azon megállapítása, hogy a nyelvbtlás a tudat számára ugyan tévcsелеkedet, de a tudattalan sikerként könyvelheti el, hiszen lehetővé teszi számára, hogy megnyilvánuljon. Egy meg nem értett szóhoz kapcsolódó képzettársítások ebből a szempontból még érdekesebbek lehetnek. Mindez szorosan összefügg a modern nyelvészetnek a nyelvrendszerrel alkotott felfogásával: a szó két tengelyen helyezkedik el, kapcsolatban van adott (in praesentia) környezetével (szintagmatikus tengely) és azokkal a szavakkal, amelyek az adott mondatban ugyan nem szerepelnek, de szerepelhetnének, mert a mondat többi szavával együtt helyes mondatot képeznének (asszociatív tengely). Azt pedig, hogy a szó zenéje („hangteste”) nagyobb szerepet játszhat, mint az értelme, az irodalmi művek élvezete során valamennyien tapasztalhatjuk (ide tartozik a szómágia fogalma és egyfajta költészet is, amelyet Hollós tanulmányának egy másik részében így jellemez: „Az elmebeteg egy neménél nem ritka jelenség a verselés, a verselésnél tisztán úgy mondhatnám technikai kifejtése. A vers akkor, mint a legfelületesebb asszociálás, az asszociációk tolongása, vagy szegénysége miatt, rímelésben, alliterálásban nyilvánul meg.”) Ha ez, mint Hollós állítja, különösen áll a neurotikusokra, akkor az irodalmi művek élvezete közben valamennyien neurotikusak vagyunk, ami annyi-ből lehet igaz, hogy a lelki cenzúra bizonyos fokú felfüggesztése, az olvasó és az író tudattalanjának érintkezése egyfajta regressziót tételez fel.



A „versmondó beteg” esetének tanulsága a tanulmány szerint a tudattalan fel-színre törése (Hollós szavával „erupciója”) a költészetben. A tudattalant ebből a szempontból a rádiumhoz hasonlítja, mert olyan energiaforrás, amely „érthetővé teszi a költői produktum szinte kifogyhatatlanságát is.” A beteg költeményeivel kapcsolatban felhívja a figyelmet a fogalmak jelentésének *eltolására*, a betegnek „saját szótára” van, szavai szimbólumok, „tömeges, kumulatív jelentőségűek, amely jelen-tést kevésbé a logika, mint inkább a hangulat tartja össze”.

A Nyugatban megjelent irodalmi szövegek—versek, novellák—közül nem egy vise-li magán Ferenczi, illetve a pszichoanalitikus tanok hatását—ezt mutatta ki például Harmat Pál is *Freud, Ferenczi, és a magyarországi pszichoanalízis* című könyvében.<sup>1</sup> Emlékeztessünk itt csupán Ferenczi és Ady Endre 1912-ben történt találkozására. Dénes Zsófia elbeszélése szerint Ignotus, akit aggasztott Ady idegállapota, saját ana-litikusát, Ferenczi Sándort vitte el hozzá. A vizsgálatnak is beillő beszélgetés után Ferenczi beszámolt Ignotusnak és Hatvanynak Ady lelki betegségének természeté-ről, „azzal az orvosi kijelentéssel együtt, hogy ő lánészhez nyúlni nem mer”, és psi-choanalízis helyett a Maria-Grüni szanatóriumot ajánlotta Hatvanynak, mint Ady számára legmegfelelőbb gyógyhelyet, ahova Hatvany aztán el is küldte a költőt. Dé-nes Zsófia ebben a rövid visszaemlékezésben még megemlíti, hogy Ferenczi Krúdyval néha hajnalig volt együtt a Royal-étteremben „könnyű, sőt kevés bor mellett és or-vos-filozófiai beszélgetést folytat vele—nagy elmerüléssel—az emberek lelkületéről.”<sup>2</sup>

Az irodalom és pszichoanalízis viszonyával kapcsolatos és a Nyugatban napvilá-got látott írások vizsgálatánál nem lehet figyelmen kívül hagyni Ferenczi ilyen tár-gyú írásait sem: az *Anatole France, mint analitikus* című tanulmányt, a hasonlatok analíziséről szóló értekezését, melynek lényege a hasonlatoknak a tudattalan lelki tartalmakkal való összefüggése: az erős figyelemösszpontosítás során a „különb en el-fojtott anyag ... felhasználja az alkalmat, hogy érvényesüljön”, a trágár szavakkal kapcsolatos okfejtését, stb.

A freudi módszernek egy irodalmi mű értelmezésére való alkalmazását Róheim Géza mutatja be az 1934-es évfolyam 323–325. oldalán *Ádám álma* című írásában. Freud hetvenedik születésnapja alkalmából a Magyarországi Pszichoanalitikai Egye-sület nyilvános ülést tartott, amelyen Ferenczi Sándor méltatása után Róheimre jutott a pszichoanalitikai módszernek a „szellemtudományban” való alkalmazása. Róheim az Ember tragédiáját választotta a módszer illusztrálására; Madách műve ugyanis álom formájába öltöztette az emberiség történelmét. Értelmezését röviden így foglalja össze: „Madách–Ádám végig az emberiség történetén keresi az első nőt, a nőt, „ki egykor lugast varázsolt nekem”, aki az „édenkertnek”, a gyermekkornak „egy késő sugara”, Évát, akiről a Biblia azt mondja, hogy „minden élők anyja”. Róheim Madách eljárásában egyrészt az Éva felé vivő Eros-t ábrázolja, másrészt viszont a teljesülés előtt halálfélelemmé változtatja a libidót. Ez a kettősség vonul végig valamennyi jeleneten. „Madách–Ádám” egyrészt minden nőben az anyját látja,

1. Bern, Európai Protestáns Magyar Szabadegyetem, 1986.

2. Dénes Zsófia: Ferenczi Sándor és Sigmund Freud, in: Szivárvány Pesttől Párizsig. Budapest; Gondolat, 1979. 59.

de az elfojtás „halálos veszedelemmé torzítja az Évával megüledő nászéjszakát”. Az Ödipusz-komplexum jelen van egyébként Lucifer lázadásában is az atya-isten ellen. Róheim megfogalmazásában az „Ember tragédiája”-nak tudattalan nagy kérdése a következőképpen hangzik: „van-e mód az incestuózus vágyak szublimálására, van-e kivezető út a nagy küzdelmekből, amelyben az emberiség az archaikus-infantilis vágyak és a kulturális szublimálódás között vergődik? „A választ főleg a végső jelenet adja meg, amikor Ádám, megtudván, hogy apa lesz, azonosítja magát az apával, vagyis „Lucifertől” a lázadó fiútól megtér az apa-istenhez.” Lucifer pedig a „tudomány, a hideg ész, ... az elfojtás, amellyel az ember a maga érzelmi világa ellen küzd”. Ám az anyához való kötődés erejével szemben Lucifer tehetetlen. A szerkesztői megjegyzés a tanulmányt „egy sajátos nézőmód termékének” minősítés és „vitaanyagként” közli, hozzátéve, hogy a pszichoanalitikusok ezzel a módszerrel „szokták” az irodalmi műveket boncolni; az igazság azonban az, hogy ez a módszer (a pszichoanalízis alapfeltételeinek fellelése az irodalmi művekben) csak egyik útja a mű pszichoanalitikai megközelítésének.

#### d) *Pszichoanalízis és etimológia*

Értékes hozzájárulás a pszichoanalitikai kutatáshoz Hollós Istvánnak *Nemzeti génusz és pszichoanalízis* címmel megjelent írása (1929., 195-200). Itt azokkal a nézetekkel száll szembe, amelyek a pszichoanalízist a „nemzeti sajátosságokkal való összeférhetetlenség” címén utasítják vissza és egyúttal kimutatja, hogy a magyar nyelvben megnyilatkozó néplelek igazságot szolgáltat Freud álmelméletének és így a pszichoanalízisnek is. Az „álmofejtés” kifejezés kapcsán rámutat az álomnak, mint szövésnek és „fejtés”-nek rejtvényként való felfogására—mindez teljesen egyezik a freudi értelmezéssel, „Miközben nemzeti érvekre hivatkoznak, íme megcáfolja az érveket maga a nép nyelve.”)—fejezi be pszicho-etimológiai elmefuttatását Hollós.

#### e) *Pszichoanalízis és háború*

A világháború alatt a Nyugat pszichoanalitikai jellegű írásai is elsősorban a háborúval kapcsolatos témákat tárgyalnak. (Ferenczi is a háborús neurózisok pszichoanalíziséről értekezik.) Egy ilyen írásban, Sisa Miklós *A háború és a pszichoszexualitás* c. cikkében jelenik meg először Adler neve: ebben az 1915-ben közölt tanulmányban a szerző állást foglal a szexualitás (Adler által vitatott) elsőbbsége mellett a hatalomvágygal szemben. A hatalomvágy nem elsődlegesen ösztönös, ahogy Adler hiszi; valahányszor boldog házasság karriert állít meg, az élet válaszol Adlernek. A háború lelki tényezői közül Sisa a pszichoszexualitásnak tulajdonította a legnagyobb jelentőséget: a háború kitörését az ideges feszültségek és elfojtott gyűlöletek kitörésével magyarázza, ezek pedig a „parciális homoszexuális ösztön eltolódása reakciójaként foghatók fel, míg a nacionalista gyűlöletek „az elraktározódott keserűség” kivetítéseként. Már ebben a cikkben is felmerül a pszichoanalízisnek, mint a háború okozta traumák egyik lehetséges gyógy módjának gondolata: a keresztények („kiknél Jézus realitás”), a neohumanisták, „az artista lelkek, a nők nagy része, a sportoló angol

fiúk” nem estek a háborús paranoia áldozatává, hanem „átszellemítették” azt. Sokkal messzebb megy viszont szerzőnk ezen a téren a következő, a folyóirat 1916-os évfolyamában közölt cikkében, amelynek *A tömeg lelke* címet és *Freudista kísérlet* alcímet adta. Ebben az írásban Sisa hasonló húrokat penget, mint Freud a *Tömeglélektan és Énanalízis* c. tanulmányában, ez utóbbi azonban csak 1921-ben látott napvilágot. Különbözik mindketten Le Bon híres könyvére utalnak. A háború és annak következményei a pszichoanalitikai kutatást is némileg új irányba terelték: maga Freud is ezek hatására dolgozta ki előbb a halállal szembeni magatartását, majd a halálösztön elméletét. Sisa rögtön a tanulmány elején megfogalmazza tételét: „a tömeglélek mindig az infantilis lélekkel azonos és adott tömegben mindig az lesz a tömegszuggesztor, ki először hajítja el magától a kultúra cenzúráját.” Freudista kísérletnek azért nevezhető Sisa cikke, mert levezetésében végig Freud felfedezéseire, illetve javaslataira támaszkodik: az infantilis lelket a freudi „énösztön/nemi ösztön” ellentétpár szempontjából vizsgálja: ehhez teszi hozzá az „ökonómiai ösztönt” (Freudnál ökonómiai szempont, vagy ökonómiai hipotézis). A vizsgálat eredménye, hogy „a gyermek érzelemátítatott, szimbolumos csapongó képzettársítását a férfinél az absztrakt, határozott, cenzúrázott gondolkodás váltja fel”. A cenzúrázatlanság viszont az oka annak is „hogy a tömegnek oly nagy a csodálatos iránti fogékonysága”. Sisa szerint a tömegérzéseket ambivalencia, a tömeghangulatot változékonyság jellemzi: hirtelen tud szeretetből gyűlöletbe átcsapni. A tömeg lelke homogén, cenzúramentes lélek, amelyben a vágyteljesülés maradéktalan kielégülést hoz, mint a gyermeki lélekben.

#### e) *Pszichoanalízis és mechanika*

A háború alatt Freud már említett írásán kívül a Nyugat ezek után mindössze Ferenczi *A mechanika lelki fejlődéstörténete* c. tanulmányát közli az 1918-as évfolyam 487–494. oldalán. Itt, akárcsak a fentebb ismertetett Ferenczi-írásokban, ismét a pszichoanalízisnek egy más tudományágban való felhasználásának lehetőségeit latolgatja. Ernst Machnak 1883-ban megjelent *Mechanik* című művét ismertetve, némi meglepetéssel fedez fel párhuzamot a mechanika és a pszichoanalízis között. Mach ugyanis könyvének előszavában ösztönös eredetűnek tart minden mechanikai segéd-eszközt és a gyermekkor lelki tendenciáival magyarázza őket. Mach azonban, folytatja Ferenczi, állításainak igazolására nem veszi igénybe a pszichoanalízis bizonyító eszközeit a „gyermekkor érzésvilágba” való elmélyedéshez, a motiválásnak csak a racionális oldalát világítja meg, a tudatalattival nem törődik. Ennek ellenére számos párhuzamot lehet találni a pszichoanalitikai munkamódszer és a Mach eljárása között, aki szerint az egyszerűbb körülményekbe való bepillantást szükségképpen megelőző alapja és feltétele a komplikált viszonyok megértésének.

#### f) *Pszichoanalízis és politika*

Ferenczi utolsó publikációinak egyike a Nyugatban a „Figyelő” rovatban jelent meg 1922-ben (554–555.). Ez a kifejezetten polémikus cikk a pszichoanalízis és a

politika viszonyával foglalkozik. Miután emlékeztet arra, hogy a forradalmak elvből támogatnak újszerű és addig mellőzött áramlatokat—és ilyen a pszichoanalízis—, erőteljesen hangsúlyozza ez utóbbi szigorúan tudományos és éppen ezért politikailag semleges jellegét. Viszont a „történelmi materializmus”-ra támaszkodó, tehát marxista politikusok körében tért kezd nyerni egy olyan törekvés, hogy a marxista anyagelvűségen, vagyis a gazdasági tényezőkön kívül az emberi lelket is számításba kell venni. De ezek is elsősorban Adler teóriáival rokonszenveznek, mert az a hatalomvágyat a nemiség fölé helyezi: szerintük a nemiség „a hatalomtörekvésnek csak rejtett megnyilvánulási módja”. Ferenczi élesen elítéli ezt a nézetet és Freud pszichoanalízisét a társadalmi problémák megoldására is alkalmasabbnak tartja, mint az Adler-féle individuálpсихológiát. Maga Freud erről az a Nyugatban is közölt önéletrajzában így nyilatkozik:

„Adler ... a szexualitás jelentőségét elvetette, a jellemnek s a neurózisnak képződését csakis az ember hatalmi törekvéseire vezeti vissza, valamint konstitucionális kisebbségtérképessége kompenzációjának, amivel a pszichoanalízisnek minden pszichológiai szerzeményét szélnek ereszt. Ám amit így elvet, az, megváltozott névvel, mégis beleküzd magát az ő zárt rendszerébe, az ő „férfiúi tiltakozása” (männlicher Protest) nem egyéb, mint a jogtalan szexualizált elnyomás” (1925, 126.) Politikai jellegű Szilágyi Gézának Szirtes Artúr *Zur Psychologie der öffentlichen Meinung* című könyvéről szóló recenziója is (1921., 718–719.); a könyv azonban—a beszámoló szerint—a lélekelemzésnek csak a közvélemény nevelésében juttat szerepet.

## 2. ÍRÓK

### a) Karinthy Frigyes

Külön helyet kell szentelni a Nyugat nagy íróinak a pszichoanalízissel kapcsolatos írásainak, nyilatkozatainak, illet azonban a Nyugatban csak kettőt találunk: Karinthy Frigyesnek *Széljegyzetek a „Gólyakalifa” olvasása közben* című cikkét (1924, 504–505.); és Kosztolányi Dezső Ferenczi-nekrológját (1933, 663–665.). Karinthynek ez az írása a Babits *Gólyakalifájában* ábrázolt lelki kettősségekhez fűz megjegyzéseket—ez Karinthy visszatérő témája, elég *Én és az Énkére* gondolni. Milyen kettősségekre gondol itt Karinthy? „ösztön és tudat—tér és idő—véges és végtelen—forma és tartalom—álom és halál—élet és lét—fájdalom és gyönyör... csupa egy meg egy, amit össze kellene olvasztani...” Ezt a kettősséget gyötrelmesen éli meg a költő, de a kettősség vállalásához sokkal nagyobb bátorság kell, mint a „határozott „igen”-t és határozott „nem”-et kiáltáshoz. A bátor habozó mindannyiatokért szenved el a bizonytalanság mártíriumát: él a halottak helyett és meghal az élőkért”. Ez Babits költészetének lényege, amelyet—öntudatlanul—a *Gólyakalifában* írt meg—fejezi be Karinthy.

Ugyanebben az évben polemizál Ferenczi Sándor Karinthy Frigyesnek a Világban megjelent és a *Machbeth-jóslat lélektana* címet viselő írásával. Karinthy itt a pszichoanalitikus gondolkodás és módszer túlzott determinizmusa, illetve az abban rejlő veszély ellen foglal állást (a Macbeth-jóslatok előidéznek azt, amit megjövedőnek

és „a jövőbe látás álruhájában férkőznek közel akaratumkhoz”, ugyanez áll a jellemmel kapcsolatos determinista kijelentésekre, a fajelméletre, stb.) Ferenczi a Nyugat 1924-es évfolyamának 155–156. oldalán válaszol rövid, de indultatos jegyzetben; a pszichoanalízis védelmében emlékezteti Karinthyt, hogy néhány évvel korábban ő maga is ébresztő hatásának mondotta a lélekelemzést, „amely végül odavezet, hogy az emberi lélek tudása segítségével, uralkodni fog nemcsak önmagán, hanem a testi és fizikai erőkön is.” Karinthy már a Nyugat következő számában válaszol, ő nem Freudot bírálta, hanem azokat, akik, ha azt mondják nekik: „esik az eső”, akkor nem néznek ki az ablakon, hogy tényleg esik-e, hanem rögtön azon kezdik, hogy miért mondom én azt, hogy esik az eső?

#### b) Kosztolányi Dezső

Kosztolányi megemlékezése meghatott, lírai elmélkedés Ferenczi, az ember és a tudós kiválósága felett. Kiemeli Ferenczi vonzódását a művészetekhez és a művészekhez, akiknek érzése „a kifejezés mindig titokzatos-szeszélyes, a tudattalanból táplálkozó folyamata által tetté válik”, az „ösi érzések” megbecsülését, Krúdy Gyula iránti bámulatát, aki „ösztönével, a természettel cimborált”. A *Katasztrófák a nemi élet fejlődésébent* korszakalkotó műnek érzi és külön elismeréssel adózik a pszichoanalízis tisztaságának megőrzése terén kifejtett tevékenységének. Külföldi páciensei, fejezi be cikkét, „Bécset és Budapestet (a pszichoanalitikus mozgalommal kapcsolatban) együtt és egymás mellett emlegették, mint valaha az ókorban Athént és Rómát.”

De e két írónak a pszichoanalízissel foglalkozó, vagy azzal rokon írásai nem a Nyugatban jelentek meg. Kosztolányi—egyebek között—költeményben csodálta Freudot, interjúban nyilatkozott a pszichoanalízis történelmi jelentőségéről—nemrégien kiadott *Naplója* pedig a freudi halálösztonnek saját gondolkodására gyakorolt hatásáról vall. Karinthy gyakran csúfondárosan beszélt a pszichoanalízisről, (van egy freudista „Hacsek és Sajó”-paródiája is), de ennek hatása számos írásában kimutatható: a *Kötéltánc* hipnotizőr kulcsfigurája—Jellen Rudolf—állítólag maga Ferenczi.

#### c) Illés Endre

Irodalmi érdekesség a fiatal Illés Endre két könyvismertetése: az 1931-es évfolyamban (670–673.) Bálint Alice *A gyermekszoba pszichológiája*, az 1932-esben Kulcsár István *Bevezetés az individuálpeszichológiába* című műveiről. Az előbbi kritika legnagyobb részét a freudi—1931-ben már hatalmas—életmű méltatása tölti ki, mint Ferenczi többibben, Illés Endre is Freud fő érdemének a pszichológia és elmekór-tan tünettanának szétforgácsoltságával szemben az egységes, összefogó, magyarázó elmélet megalkotását tekinti, egy „elméleti világ” megteremtését, amellyel mégis, mint létezővel kell számolni, mert a külső világ megfoghatóságát csak mint ennek az elméleti világnak vetületét tudjuk felfogni. Freudot a tudattalan világ kartográfusának, geológusának és fizikusának titulálja és az általa felfedezett legmélyebb geológiai réteg éppen a „gyerekkori élmények elfojtott és a tudatból kivett sora”. Ilyen hosszú kitérő után jut csak el Bálint Alice könyvének méltatásához és—helyenként

elég kemény—bírálatához. Illést szemmel láthatólag idegesíti a freudi tanoknak a gyermekszobára való—szerinte túl merev—alkalmazása, a gyerekzsoba erotikájának túlzott hangsúlyozása a játékkal és a tanulással szemben, a gyermeknevelésen elhanyagolása. A bírálat végén rukkol ki az adleri kifogással: „a freudizmus általános hibái”-nak” tulajdonítja a könyv „túlhajtott szexuális egytengelyűségét s végletes individualizmusát”, amely „a freudizmus revideálásának, egy más, kollektívabb irányba fordításának vágyát ébresztik fel.”

A Kulcsár István könyvéről írt beszámoló (1932-es évfolyam, 539–540.) éppen ezért az adleri individuálszichológia rövid ismertetésével kezdődik. Illés nem titkolja, hogy ez az irányzat rokonszenvesebb számára, mint a freudizmus: Adler „a pszichoanalízis sokszor erőszakos magyarázatai helyett közelebb vitt mindenkit az egész emberhez” s egyúttal Freudnál jobban megvilágította az ember és a közösség egymáshoz való viszonyát.

Az „egyensúlyt” Adler és Freud Nyugat-beli értékelésében Hollós István állítja helyre a következő évben, amikor is az inkább freudi ihletésű Hermann Imre *A pszichoanalízis, mint módszer* című könyvéről közöl ismertetést (1933, 87–88.) A lélekelemzést „komoly értelemben” népszerűsítette Freud *Álomfejtése*. Hermann könyve bár nem „népszerű” munka, mégis említést kell hogy kapjon a Nyugatban, egyrészt, mert felépítése művészi szempontból is sikeres, másrészt amiatt, ahogyan „előadásában a nem tudós olvasóra világít”: könyve ugyanis módot nyújt arra, hogy az olvasó a gyógyító orvost legintimebb munkája közben meglesse ... az olvasó maga is lélekgyógyító műhelyben érzi magát.” Külön kiemeli Hollós az orvos „lebegő figyelmét”, amellyel a tér, idő és okság kategóriáit felfüggesztve a beteg „laza szövedékű tudatos anyagából” a tudattalanra hat. Hollósra elsősorban a könyv megjelenítő ereje, tehát irodalmi értéke hat kedvezőleg: „a rövid könyv keretében lejátszódik az olvasó előtt a gyógyító analízis sokszor éveken át húzódó csodás drámája... Látható, hogy az orvosnak az ezerfejű ellenállás megfogására mennyire résen kell lennie, mint ragad meg a mai és a rengeteg régi anyag analóg eleme között megvillanó minden kapcsolatot, amely sejtelmesen a titok felé mutat...”. És rámutat arra is, hogy Hermann elmékedései során mit tartott az analitikus főfeladatának: „az értelmetlen beillesztését az élet kontinuitásába”. A könyv a gyógyításról szól, de a lélekelemzés bizonyító ereje a könyvön keresztül az analitikus Hermann maga.

### 3. BÚCSÚ FREUDTÓL

A freudi életműről Erényi Gusztáv ad átfogó értékelést az 1936-os évfolyam 401–404. oldalán *A nyolcvanéves Freud* című cikkében. A pszichoanalízis megjelenését három nagy szellemi válságnak tulajdonítja: a szexuális etika, a pszichológiai kutatás és az orvostudomány krízisének. Ezzel magyarázható a társadalmi kényszer ellen lázadó ösztönök rehabilitása (a társadalom freudista kritikájában van jó adag társadalmi negáció, írja), a pszichológiai kutatások rendszerének hiánya, az orvoslás mindenhatóságába vetett hit megingása. A pszichoanalízis nem váltotta be a lélektannak az exakt természettudományok módszereitől való teljes függetlenségének ígértét, viszont Erényi az irracionális elemek (álmodások, sejtések, gyermekkori rémlé-

sek) tudományos kezelése mögött mágunst sejt, „aki vakmerően két összeférhetetlen világ nyaktörő határán mozog” és éppen ez a misztikum és mágia vonzza a költőket: Freud sokat merített a költészetből, de a modern költők cserébe azt kapták Freudtól, „ami alkotási érdekkörük magvát érinti”. Freud sok más méltatója után Erényi is hangsúlyozza a freudi álláspontnak az idők során beállott módosulását, az életvidám libido-elméletre a komor halálöszön-hipotézis következett és ezt Erényi élettani okokkal magyarázza: „Freud elég alapos és őszinte ahhoz, hogy azt, ami a férfikori alkotó ösztön java éveiben abszolút biztosnak és mindenhatónak tetszett előtte, a növekvő élettapasztalat és a fogyó vitalitás aggodalmaival körülbástyázza, és hogy az ifjabb évek vágyálmai ellen felsorakoztassa az öregedő tudós elszomorító ellenérveit. Két másik „ellensége”, a szkizma (Adler, Jung, Stekel) és a „zajos, vásári tömegsiker”, amely, természetesen, félreérti tanait, a nyolcvanéves Freudot teljes magányba szorítja. Az értekezés utolsó szava főhajtás Freud költői nagysága előtt: Freud inkább álomlátó, mind álomfejtő.

Ez a kétes értékű bók minden bizonnyal zavart kelt a mai olvasóban: annyi lelkes és hozzáértő freudista írás után valóban így kellett ennek a magyar pszichoanalízis történetében oly jelentős folyóiratnak Freudot, a tudóst elparentálni? Ignotus sem a Nyugatban, hanem a Szép Szó ünnepi számában<sup>3</sup> köszönti a nyolcvanéves Freudot, ám cikke elsősorban írói erényeit taglalja, a tudósnek és embernek kijáró hódolatot nem ő, hanem József Attila fejezi ki ugyanebben a számban *Amit szívedbe rejtess...* kezdetű költeményével.

Erényi tanulmánya után a Nyugat egyetlen pszichoanalízissel kapcsolatos írása az 1939-es évfolyam 224–225. oldalán megjelent Freud-nekrológ. Ebben a megemlékezésben Bálint György a többi között a következőket írja Freudról: „Hatása korunk irodalmára óriási. Fellépése óta sok tekintetben teljesen megváltozott az írók látásmódja. A tudatalatti összefüggések sejtgetése, a szabad képzettársítás, az eltemetett élményanyag felszabadult patakzása... közvetve, vagy közvetlenül az ő tudományos felismeréseinek hatását mutatja.”

#### 4. NÉHÁNY SZÓ AZ „ÖSSZKÉP”-RŐL

Milyennek tűnik ezeknek az írásoknak alapján a Nyugat és a pszichoanalízis viszonya?

Mindenekelőtt feltűnő, hogy az analitikus szerzők—köztük a budapesti iskola három kiemelkedő egyénisége: Ferenczi Sándor, Hollós István és Róheim Géza—nem kimondottan tudományos jellegű értekezésekkel szerepelnek a Nyugatban. Klinikai eseteleírásnak is csak Hollósnak a versmondó betegről szóló tanulmányát tekinthetjük, de ennek is, mint láttuk, elsősorban irodalmi vonatkozása van. A szerzők nyilván úgy gondolták, hogy gyógyító vagy a lélekelemzés elősegítését célzó elméleti írásaik nem a „művelt nagyközönség”-re tartoznak (ezeket a szakmai kiadványokban jelentették meg), amiben talán nem volt egészen igazuk: sokan rámutattak már Freud eseteleírásainak magas irodalmi értékére és Ferenczi klinikai ismertetései is hasonló

műgonddal készültek. A Nyugatban megjelent és fentebb ismertetett írások mind túlmutatnak a szűkebb értelemben vett szakmai kereteken és a pszichoanalízisnek általánosabb, világnézetet kialakító következményeivel és hatásával foglalkoznak.

Az 1918 előtti írásokon átsüt a pszichoanalitikai kutatás izgalmas dinamizmusa; legnagyobb részük demonstratív erejű, helyenként a prozelitizmus vonásait is magukon viselő elemzés. Ez a lendület a háború után mintha megtorpant volna és ezt a Nyugatban megjelent írások is tükrözik: az örömei freudi revíziója és a halálösztön felvétele után nagyobb teret kap a „szakadár” elméletek visszhangja és a pszichoanalízissel szemben némi fenntartás is érezhető, ennek legkézzelfoghatóbb jele a Karinty–Ferenczi polémia.

A Nyugat nem az egyetlen magyar nyelvű folyóirat, amely az irodalom és a pszichoanalízis viszonyával foglalkozik, és talán nem is az, amelyik a legtöbb helyet szenteli ennek a kérdésnek: a Szép Szó, a Korunk,<sup>4</sup> expliciten, szinte állandóan napirenden tartja, az Emberismeret (Székely Béla és Kulcsár István folyóirata) 1935-ös évfolyamának 1. száma két nagyobb lélekzetű tanulmánnyal (Bálint Györgyével és Kodolányi Jánoséval), valamint nyolc másik neves írónak egy körkérdésére adott válaszaival járul hozzá a kérdés elmélyítéséhez és sokoldalú megvilágításához.

És talán éppen Komlós Aladár válaszában egy mondata magyarázza meg a legtöbbször magának a Nyugatnak is a pszichoanalízistől való elfordulását a harmincas évek második felében. „A pszichoanalízis racionalizálja a lelki folyamatokat s a mai Európa nem akarja ezt.”, jelenti ki az Emberismeret ankétje során Komlós Aladár. A fasiszmus térhódítása és előretörése a pszichoanalízist nemcsak mint „destruktív” irányt, nemcsak mint a „zsidó szellemiségnek egyik megnyilvánulását” üldözi, hanem—és ezzel ellentmond mindannak, amit Freud „miszticizmusáról” összeírtak—racionalista törekvései miatt is, melynek fényében a faj és a vér irracionálizmusa neveléséges ostobaságnak tűnik. Az irracionálizmus átmeneti győzelme Magyarországon és másutt kihatott az egész szellemi életre és az irodalomra is; (a harmincas évek második felében kiéleződő urbánus-népies ellentétnek van egy „racionális-irracionális”-ellentét vetülete is) és a „haladó polgári baloldal” fórumai, mint a Szép Szó, joggal pellengéreztek ki a gyakran tetszetős retorikába burkolt észellenesség szemfényvesztő túlkapásait. A leleplezés eszközei köré tartozik a pszichoanalízis, a pszichoanalitikai ihletésű kritika is. Mai szemmel nézve sajnálattal kell megállapítanunk, hogy a Nyugat ebben a válságos időszakban kevesebbet és tartózkodóbban foglalkozott a pszichoanalízissel, mint annak előtte: elhidegülése a diadalmaskodó korszellemnek való behódolásnak is felfogható. Ez azonban semmit nem von le a pszichoanalízis népszerűsítése terén korábban szerzett érdemeiből. Most, amikor sok más egyéb félredobott értékkel együtt a pszichoanalízis is megnövekedett figyelem és érdeklődés tárgya lett, némi büszkeséggel tekinthetünk vissza a Nyugatnak a pszichoanalízis történetében betöltött szerepére.

4. Ezzel kapcsolatban 1. *Erős Ferenc*: A Korunk című folyóirat és a pszichoanalízis, in: *Pszichológia*, (6), 2, 293–307.



## *Viták a pszichoanalízisről a Korunk című folyóiratban 1926–1940 között*

„Problematicus lett körülöttünk az egész világ. Problematicus egész életünk alapja. Problematicus a tudomány [...] a művészet [...]. Nyúlunk bármihez, a legkisebbhez, a legnagyobbhoz, problémává válik kezünkben minden.”<sup>1)</sup>

1926-ban íródtak e sorok a *Korunk* induló számának Beköszöntő-jében, Dienes László tollából. Abból a Beköszöntő-ből való e néhány mondat, amely másfél tíz esztendő gyümölcsöző munkájának adott programot és jelölt irányt. Az alapító Dienes-től Gaál Gábor veszi át a folyóirat szerkesztését 1929-ben, hogy a megszűnésig vezesse a szellemi műhelyt. Gaál a „*Korunk* éveinek margójára” írt jegyzeteiben így ír 1938-ban: „Ebben a közel másfél évtizedben minden fokozottabban történt, mint eddig bármikor a történelemben. A nap szinte csak most lángolt fel igazán, s az árnyék is ezekben az években a leghosszabb. Igen nagy könyvek jelentek meg, de a világirodalom eddig legnagyobb értékei a máglyára kerültek. [...] Átrepülték az óceánt, de ezekben az években következett be az ember legmélyebb fokú elidegenedése, eltávolodása is az emberiségtől. Ezekben az években váltak az emberi és társadalmi lét ellentmondásai a legközvetlenebbekké, s ezeket az ellentmondásokat a leggondosabb tervszerűséggel ezekben az években tagadták és tagadják le a legerősebben. Barbárság és humanizmus, cezarománia és tiszta emberség, keresni kell, mikor nyilvánult meg kifejezettebben. [...] Nem tagadjuk: ebben a nagy zajlásban a *Korunk* oldalt állt, kissé akadémikusan, de mégis benn az időben, mert csak az idő történelmieken, szellemieken, társadalmiakban megnyilvánuló áldozata érdekelte.”<sup>2</sup> E folyóiratnak mint progresszív gondolkodókat összefogó alkotóközösségnek a szűkebb értelemben vett előzménye a Galilei Kör és a Társadalomtudományi Társaság. Jászi Oszkár, Dienes Valéria, Gábor Andor, Fábry Zoltán, Varjas Sándor, Bolgár Elek—többek között ezek a nevek fémjelzik a *Korunk* mintegy tizenötezer oldalát. Határozottan állíthatjuk, hogy a más emigráns, illetve határon túli szerzőket is tömörítő orgánus jelentős mértékben járult hozzá a baloldali—polgári radikális, szociáldemokrata értelmiség és a szélesebb olvasóközönség tudatának, szellemi arculatának formálásához, alakításához. Az emberi lét problematikus volta, a társadalmi ellentmondások sokfélesége a lap tematikájának széles skáláján jelennek meg, keresnek értelmezést. A szinte végig megőrzött filozófiai érdeklődés, az esztétikai és a közgazdasági tárgyú tanulmányok, valamint az irodalmi és pszichológiai jellegű írások jellemzők a folyóiratra. A baloldali hagyományok megőrzése mellett színvonalas kísérletek történtek a *Korunk*-ban a marxizmus és a pszichoanalízis összeegyeztetésére is. A folyóirat

1. *Korunk* 1926. 1–7.

2. A *Korunk* éveinek margójára, 1938. *Korunk*, 1976, Fiktív szám 175–176. Tordai Zádor és Tóth Sándor válogatása. Magvető, 1976.

fennállása során mintegy háromszáz lélektani cikk, önálló tanulmány, recenzió, vitajellegű írás jelent meg. Megismerkedhetünk pszichoanalitikusok—Ferenczi Sándor, Gartner Pál, Feldmann Sándor, Kulcsár István—írásaival, ismertetőket olvashatunk Sigmund Freud, Erich Fromm, Wilhelm Reich könyveiről, de a lélekelemzés helyét és egyéb pszichológiai irányzatokhoz való viszonyát tárgyaló értékelést is találunk szép számmal. Helyet kapnak e hasábokon írók, publicisták—Németh Andor, Sinkó Ervin, Nagy Lajos, Kodolányi János—és baloldali beállítottságú orvosok—Neufeld Béla, Totis Béla, Doktor Sándor nézetei. Lássuk, hogy alakulnak a Korunk hasábjain a nézetek a pszichoanalízissel kapcsolatban, milyen vélemények ütköznek az ún. freudomarxizmus és a marxizmus–freudizmus szövetséget elutasítók képviselői között.

E helyen természetesen csak vázaltszerűen és válogatás formájában van lehetőség a korabeli cikkek, viták ismertetésére, de talán ez is jelezheti, hogy milyen szellemiség uralkodott a Korunk által egybefogott alkotóműhelyben.

Kezdjük a pszichoanalízissel kapcsolatos írások bemutatását annak a vitának az ismertetésével, amely 1929-ben zajlott a Korunk lapjain Németh Andor és Elekes Miklós között. Németh *Kritikai jegyzet a lélekelemzés terápiájához* című munkájában<sup>3</sup> az analitikus gyógy mód ellen érvel, míg Elekes megpróbálja védelmébe venni a pszichoanalitikus terápiát. Németh elutasító magatartásának az az oka, hogy olyan gyógy módnak tartja az analízist, amely az orvostól átlagon felüli képességeket követel meg, s ezek híján a terápia gyakorlati használati értéke jelentéktelen. Szerinte a páciens szubjektivitása nem kap megfelelő teret, csak a klinikai alkalmazás során felszínre került adatok, ismeretek fontosak az analitikus számára, s így a beteg élményvilága, szubjektumának teljessége és jelentősége elvész. A módszernek nincs kontrollálható garanciája, a megfelelő szellemi képességekkel nem rendelkező terapeuta inkább rontja a beteg állapotát. A terápia ellenfeleinek nevében Németh kifogásolja a terápiás szituáció intrazingens követelményeit, melyek a gyakorlati alkalmazhatóságot akadályozzák. A gyógy eljárás a sarlatánság lehetőségeit kínálja, az orvost a beteg gyóntatójává, természetfölötti erővel rendelkező hatalommá teszi meg, és mivel a terápiának objektíven ellenőrizhető tárgyi támasztéka nincs, az eredményesség minden esélyét az orvos személyébe helyezi. Nincs biztosíték arra, hogy a beteget valóban az analitikus terápia gyógyította meg és nem a terápiát végző személyiségéből áradó „fluidum”. Nem véletlen, hogy az analízis külső feltételeihez tartozik a lefüggönyözött ablak, a félhomály, hiszen az eljárásnak magának is konstruktív eleme a homályosság. Miután Németh említést tett—mai kifejezést használva—a nemspecifikus terápiás hatótényezőről, rendkívül lényeges problémát érint: a lélekelemzés nem tud feleletet adni arra a legmélyebben szántó kérdésre, hogy miért betegednek meg egyesek olyan traumatikus élmények következtében, amelyeket a pszichoanalitikus tanok szerint mindannyian átélünk. A legtöbb esetben az történik, a tanulmány szerzője szerint, hogy a beteg nem jut el a terápia anamnesztikus szakaszát követő indulatátviteles fázisába, hanem megunja a költséges kezelést és miután „kibeszélt” magából egyes dolgokat, beéri ezzel és abbahagyja a kúrát. Az analitikus terápia célja, hogy a társadalom előtti ősi ösztöneinket kompromisszumok árán társadalmilag

hasznosítsa. A megismerés minden célszerűsége felülálló missziója mellett a terápia a társadalmi valóságot tehát olyannak veszi, amilyen, nem gyakorolhat kritikát a most és így konstituált világ felett, mert feltételezi, hogy aki gyógyulást vár tőle, az nem érzi jól magát a betegségében és visszakívánczik a valóságba. E meglehetősen keményen hangzó kritikára Elekes válasza „Van-e pszichoanalitikus terápia?” címmel jelent meg, ugyancsak 1929-ben.<sup>4</sup> Az analízis megtanulhatóságára vonatkozó kételyt a következőképpen cáfolja. Mint minden más tudományhoz, itt is szükséges bizonyos mértékű tehetség, kissé nagyobb, mint más átlag tudományok esetében, hiszen az analízis kevés megszilárdult tapasztalati anyagra hivatkozhat. Ám a lélek megismerésére fogékony, különleges adottságokkal rendelkező emberek legalább olyan elterjedtek, mint a matematikai vagy a filológiai tehetség. Az experimentális pszichológiában a megismerő szubjektum tevékenységét a legkülönbözőbb apparátusokkal helyettesíti, így próbálja megoldani azt a paradoxont, hogy a pszichológia megismerésének tárgya (az emberi lelkiélet) egyben a megismerő szubjektum. A pszichoanalízis ezt nem teheti meg, viszont ennyivel biztatóbb helyzetben is van: a kutató ne legyen pusztán regisztráló gép; a saját személyiségéből származó negatív hatásokat, (bizonytalanságok, saját elfojtási tevékenysége) igyekezzék kiküszöbölni. Amennyiben a terapeuta analízise során feltárulnak saját belső történései és ezek dinamikája, nem lehet többé rejtély az indulatátviteles gyógyító technika. Elekes szerint Németh olyasvalami felett gyakorolt kritikát, melyet, képzettséggel nem rendelkezvén, nem ismer közelebről, hiszen pusztán laikus érdeklődő. Egyébként Elekes kifejti azt is, hogy nem lehet az analízisen számonkérni az egzaktságot, kontrollálható metodikát, hiszen már maga a kísérlet is, hogy intellektuálisan megközelíthetővé tegyünk a lelki életet, hamisítás: az élményszerűnek reprodukálhatatlan, nem objektíválható jellegén elkövetett erőszaktevés. Freud egyik legnagyobb ismeretelméleti érdeme, hogy a pszichét zavartalan erőviszonyaiban, nem kötött sémákban, részleteiben izolálva tette hozzáférhetővé a tudományos gondolkodás számára. A Freud előtti pszichológia csupán a természettudományos metodika korlátai közé szorított lelki működések jellemzőit tudta feltárni.

Az ismertetett vita a pszichoanalízis terápiás szempontjait emeli előtérbe, míg a következő probléma más összefüggésekre világít rá. A Jeszenszky Erik álnéven publikáló Molnár Erik egy, a *Korunk*-ban 1934-ben közölt írására<sup>5</sup>—„A pszichoanalízis értelme és értéke”—Neufeld Béla válaszol. Molnár írásában párhuzamba állítja a pszichoanalízis és a fasiszmus ideológiai alapjait. Nézete szerint mindkettő az ösztönélet elsőbbségét emeli ki. A freudizmusban a szexuális, a nemzeti szocialista mozgalomban a faji ösztön árnyékában elvész a racionális elemek jelentősége. Molnár Erik szerint a pszichoanalízis éppúgy szembefordul az ésszerűvel, mint a fasiszmus; a freudizmus oly mértékben becsmérlja az emberi cselekvés megítélésénél a tudatos lelki elemeket, mint ahogyan a fasiszmus negligálja az ész, a tudomány szerepét a történelemben. Neufeld Béla kassai orvos—aki a *Korunk*-ban a legtöbbet tette azért, hogy meggyőzze olvasóit: a pszichoanalízis és marxizmus nincsenek antagonisztikus

4. *Korunk* (4):7–8 516–523.

5. *Korunk* (9):9 652–660.

ellentmondásban—válaszában elismeri, hogy Freud detronizálta ugyan a tudat mindenhatóságának elképzelését, ám ebből mégsem indokolt a pszichoanalízis antiintellektuális irányára következtetni. Az ösztönén élettani adottság, mely az ösztönszerkezet kifejezésén, elfojtott törekvéseken túl egy szociológiai réteget is mutat. Egyéni változatosság van a tekintetben, hogy az egyén szerzett elfojtásai milyen mértékűek, de vannak tipikus elfojtások, melyek az adott társadalmi szerkezet függvényei. Ebből adódóan létezik a neurózis szociológikus szempontú megközelítése. Az Überich adekvátan képezi le a társadalmi morált, és ez az adott társadalmi létforma tükrözése. Ahogyan a pszichoanalízis feltárja a tudattalant, az egyenértékű a neurózis a posteriori megismerésével, nem pedig egy apriorisztikus konstruktum létezésének bizonyításával. Annál is inkább így van ez, hiszen a tudattalan komplexumok erejüket vesztik a ráció világosságánál. Tehát a pszichoanalízis csak leíró szinten hangsúlyozza az irracionális elemek jelentőségét, azonban „normatív karakterében” racionális jellegű. A fellettes én osztálykarakterének felismerése magától értődő módon fordítja a pszichoanalízis elméleti orientációját a társadalmi tényezők felé. Neufeld elismeri Molnár Erik megállapításának jogosságát: a marxista kritika kifogásolja a pszichoanalitikus későbbi eszmék metafizikai elfajulását. Jeszenszky állásfoglalásának röviden megfogalmazható lényege: a pszichoanalízis tapasztalati anyaga következetesen kivonja magát a társadalomtudományi kritika alól, de ha az illető tételek, tapasztalati megfigyelésekből leszűrt általánosítások helyesek, akkor ezeknek érvényesnek kell lenniük a társadalmi-történeti jelenségek területén is, hiszen ezek is lelki jelenségek bizonyos értelemben. Amint látható, Neufeld a társadalmi tényezők medicinális összefüggéseit hangsúlyozza, így domborítja ki a freudizmus materialista jellegét, és kevésbé összpontosít a történetfilozófiai szempontokra. Molnár Erik viszont történeti perspektívából szemléli az ösztöndetermináltság problematikáját: a szexuális ösztön középponti pozíciója ütközik a történelmi materializmus tételével, mely az anyagi szükségletek elsődlegességét vallja. Egyáltalán, az ösztönközpontúság nem egyeztethető a tudatos, belátó, tapasztalatokat felhalmozó (osztályöntudatos) cselekvés elsődlegességét hirdető tétellel. Így vagy elsikkad a freudizmusban a szociális meghatározottság, vagy egy időben változatlan társadalom történelmi, gazdasági szituációjával számol, nem véve tekintetbe a formációváltozásokat.

Kissé későbbről, 1938-ból való az a vita, amely Brachfeld Olivér és Neufeld Béla között zajlott. Brachfeld „Merre tart a Pszichoanalízis?” címmel írt tanulmányt<sup>6</sup> a 82 esztendő Freud születésnapjának alkalmából, amire ugyanilyen cím alatt Neufeld válaszolt a pszichoanalízist támogató szellemben.<sup>7</sup> Brachfeld abban az évben írta ezt az írást, amikor Freud halálos betegen búcsúzott Béctől és Angliába költözött a Harmadik Birodalom elől. „Fuit: ezt kell ma már a halódó, idejétmúlt orthodox pszichoanalízis fölé írni, és Freud túlélte önmagát.” Ez Brachfeld véleménye. Mint Adler-követő számonkéri a pszichoanalízistől és eredendő bűnként rója fel a freudizmusnak a „teljes társadalmi színvakságot”, melynek következtében a rendszer csupán absztrakció maradt. Egy példára hivatkozik, mely arra utal, hogy a szadis-

6. Korunk (13):6 481–488.

7. Korunk(13):7–8 718–720.

ta gyilkos, a hentes, a sebészorvos, a fodrász hasonló elfojtások útján jutottak el foglalkozásukhoz. Viszont amíg nem tudjuk, hogy az Ödipusz-komplexum talajáról fakadó eltérő pályaválasztás hogyan vezethető le, addig e különböző társadalmi státuszú egyénekről szinte semmit sem tudunk. Nincs tisztázva Freudnál a tudat—mely döntően fontos instancia—szerepe és a viszonya a tudattalanhoz, és nem bizonyított, hogy a tudattalan egyben „időtlen” is. A pszichoanalízis elmélete szerint a neurózis a lelkiismeret tudatra képtelen, időtlen tilalmainak és az ugyancsak időtlen elfojtott törekvések kompromisszuma. Brachfeld szerint nem látható be közvetlenül, hogy a neurózis miért éppen az időtlen öntudatlan betegsége. Nem tartja helytállónak azt a megállapítást sem, hogy a neurotikusok (és minden ember többé-kevésbé neurotikus) az 1–3 éves korban fixálódtak. Az infantilis tüneteket nem lehet azonosítani az 1–3 éves korú gyermek lelki jelenségeivel, hiszen a gyermek és a felnőtt testi énjé és intellektusa is egészen más. Egészen másként kell megítélnünk például a mai kor homoszexualitását és a „görög szerelem” jelenségét—így bizonyos dolgok nem nyernek reális értékelést a pszichoanalízis szociológiai vaksága miatt. Freud elvitathatatlan érdeme viszont, hogy mozgalmá megteremtette az ember totális fogalmát, és szakított az organikus betegségfelfogással—ismeri el Brachfeld. Neufeld válaszában kiigazítja vitapartnerét. A korai Freud neurózistana az első tudatos kísérlet a neurózisok társadalomlélektani meghatározottságának feltárására. A Brachfeld által említett eredendő bűn inkább eltávolodott a szociológiai szemlélettől és az ösztönkonstrukcióval metafizikai dualizmusba torkollott. Ugyancsak Neufeld elmélkedik a társadalmi tényezők szerepéről abbann az írásban, amely 1931-ből való: „Társadalmi realitás és neurózisok”.<sup>8</sup> Kifejti, hogy ha tételesen hasonlítjuk össze Marx társadalomra vonatkozó elméletét és a freudi rendszert, akkor a következőkre jutunk. Marx és Freud is materiális alapozottságú elméletet alkotott, mindkét teóriában az ideológiai lét másodlagos természetű, mindkét elmélet dinamikus és historikus. Azonban az ideológia Marxnál az ökonómia, Freudnál az ösztön derivátuma, a marxi elmélet a társadalmi, a freudi elmélet az egyéni lélek fejlődési vonalát rajzolja meg. A két elmélet szembeállításának oka az utóbbi mozzanat lényeges következménye. Marx a szociológiai erők hatását hangsúlyozza és a biologizmust figyelmen kívül hagyja, Freud ellenkezőleg, noha feltételezi az ösztönstruktúra és a társadalmi miliő egymásrahatását. A pszichoanalízis és a marxizmus konfliktusa inkább affektív, mint ismeretelméleti természetű, hiszen a marxizmus optimisztikus, igenlő tanítás, a világnézet pátoszával lép fel. Freud ugyanakkor dezilluzionizál, az embert eredendően amorális, aszociális lényként tételezi, akit csupán a társadalomban való lét tesz kultúrképessé. Marxnál fordítva: az ember eredendően jó, ezt az eredeti tisztaságot korrumpálja a társadalmi lét. Ha ettől az érzelmi szembenállástól eltekintünk, el kell ismernünk, hogy a pszichoanalízis pozitívuma az, hogy az emberek egyenlőségét fogalmazza meg az ösztönkarakter tekintetében, s ezt empirikus igazolással is alátámasztja. Ez a szocialista világnézet számára is elfogadható mozzanat lehet—érvel Neufeld Béla. Indokolatlannak tartja, hogy a marxizmus szociológiáját és a freudizmus biológiai szemléletét szembeállítsuk, hiszen a freudi koncepcióból nézete

szerint az következik, hogy a konstitúció és a környezeti tényezők nem antagonizmusban, hanem kooperatív hatnak. Ezt támasztja alá az is, hogy az analízis nem más, mint élménysorok felgöngyölítése, tehát szociálpszichológiai történések rövidített megisméltése. Freud—folytatva az érvelést—az erogén zónák fejlődési fázisainak jellemre történő energetikus áttevődéséből eredezteti a karaktert és nem veleszületett konstansként értelmezi. Látható, hogy Neufeld Béla Freud-interpretációja marxista igénnyel lép fel és kifejezett törekvés tapasztalható nála a két rendszer egyeztetetőségének igazolására. Hitet tesz a kassai orvos a pszichoanalízis empirikus és materialista volta mellett abban a tanulmányában is, melyet 1936-ban jelentetett meg „Freud Zsigmond ember- és világszemlélete”<sup>9</sup> címmel. Elutasítja a polgári filozófus elődök aforizmatikus, intuitív lélektani meglátásaival való rokonságot is. Noha Freud a tudattalan primátusát vallja, célul mégis a ráció győelmét tűzi ki. Itt válik el útja Nietzschétől, mivel a pszichoanalízis nem a Bios, hanem a Logos legfelsőbb értékét vallja, és persze azt, hogy minden kultúrteljesítmény deszexualizált libidó. Az Eros és Thanatos dualizmusához való eljutást Neufeld tévedésként értékeli Freud részéről. Ezzel ugyanis a pszichoanalízis megingatja azt a hitet, miszerint a kollektív társadalmakban megszűnhetnének az elsődleges destruktív ösztönök. Így nem mint világnézetéről beszél a freudizmus kapcsán, hanem egyfajta „lélektani világkép”-ként emlegeti, hiszen a világalakítás dinamizmusa hiányzik a rendszerből. Értékeli Neufeld a Freud-féle pszichofamiliáris társadalomgenezis koncepcióját is. Nézete szerint a *Totem és tabu* nem szociológia, nem empirikus jellegű pozitív tudomány, hanem mitikus magyarázat az őstársadalom keletkezésére. Ha e negatívumoktól eltekintve figyelembe vesszük a freudizmus legfontosabb erényeit (1. a tudattalan empirikus igazolást nyert benne, és kezünkbe adta az eszközt a rejtett determinánsok megismeréséhez és magatartásunk ismeretlen motívumainak felfedezéséhez, 2. a felettes én ideológikus képződmény jellegének felismerése), akkor a következő konklúzió adódik: ha világnézeti értelemben nem alakítható ki a marxizmus és a freudizmus valamiféle egysége, a marxi társadalomelmélet elfogadhatja az analízis empiriáját és a tapasztalatokat a szocialista közeg neveléstudománya értékesítheti. Így válhat a pszichoanalízis a marxizmus „segédtudományává”, ugyanis a dialektikus materializmus leírta az ideológiák társadalmi jellegét, de annak lélektani leképeződését nem ábrázolhatta.

Neufeld álláspontjához képest szélsőségesen elutasító nézetet képvisel Varjas Sándor, aki filozófusként a marxizmus oldaláról támadja a pszichoanalízist. Kiemeli, hogy Freud az osztályharc helyett a tudattalan instancia erői elleni harcot hirdeti. Varjas a művelt burzsoáziára jellemzőnek ítélt attitűdként értékeli azt, hogy Freud saját, teoretikus rendszeréből nem próbál gyakorlati konzekvenciákat levonni pl. a házasság intézményével kapcsolatban, és szkeptikusan viszonyul a társadalmi változásokhoz. Varjas igazolva látja Alfréd Adlert, aki formállogikai tévedéseket vélt felfedezni a pszichoanalízisben. Például: „Ha azt kérdezi, hogy honnan ered az elfojtás, akkor a freudistáktól azt a választ kapja, hogy a kultúrából. Ha viszont azt kérdezné, hogy honnan ered a kultúra, akkor azt válaszolnák: az elfojtásból.” Varjas freudizmus-felfogása a következő kritikai észrevételekben összegezhető. Freud a

pszichikum törvényeit a társadalmi formációk változásaitól függetlenül, időtleneként kezeli. A freudizmusban a tudattalan valamikor tudatos volt, Marxnál nem szükségszerű, hogy a kapitalizmusban tudatossá válják az értéktöbblet elvonásának ténye az egyén életében. A kizsákmányolás tényét ugyanis a kapitalista termelésre ráépülő intézményrendszer elfedi. Tehát Marxhoz viszonyítva Freud bizonyos értelemben „leszűkítette” a tudattalan fogalmát. A freudi tudattalan általános emberi kategória, ezért alkalmatlan az osztályok keletkezésének magyarázatára. A magántulajdon keletkezése a freudizmusban nem a termelő erők fejlődéséből keletkezett, Freud az incesztustól való félelemből eredezteti a társadalom fejlettebb formájának kialakulását. Ám ennél a pontnál megoldhatatlan nehézség Varjas számára, hogy Freudnak fel kellett tételeznie a társadalom olyan korai formáját az inceszt—félelem keletkezéséhez, amit történelmileg bizonyítani nem tudunk.

Ha áttekintjük a korabeli publicisztikát, több szerző értelmezésének összevetésével megállapítható, hogy a Marx–Freud viszonyt illetően ismételten rámutatnak a két szellemi áramlat közös vonásaira. Ezek a következőkben foglalhatók össze. A pszichoanalízisre és a marxizmusra is erőteljesen hatott a darwinizmus. Mindkettőben központi jelentőségű az ideológiakritika. Marx az ideológiákat reális alapjukra, Freud a tudattalan alapokra vezeti vissza. Mind Marxnál, mind Freudnál olyan, a tudatban nem megnyilvánuló determinánsok működnek, amik a hamis tudat torzítások következtében elleplezett tendenciái maradnak. Mindkét szellemi áramlat célja a rejtett determinánsok feltárása után egyfajta emancipatórikus elvet érvényesíteni, a „belső külföldet” nyilvánvalóvá téve felszabadítani az embert a ránehezedő nyomás alól. Végezetül, az értelmezések szerint mindkét szellemi áramlat a XIX. századi materializmusra mint alappillére támaszkodik.

A Korunk lélektani anyagából válogatva igen lényeges megemlékezni arról, hogy a pszichoanalízis mellett a szakadár irányzatok is hallatják hangjukat. A magyar Stekel-követők rendszeresen közölnek cikkeket, vita jellegű írásokat, a pszichoszintézisnek nevezett eljárás ismertetése ismételten közlemények tárgya. Feldmann Sándor, Gartner Pál, Ornstein Lajos, Hajnal Richárd a magyar stekelisták jelentős alakjai, akik 1930-ban önálló folyóirat a „Lélekkutatás. Orvosanalitikai, társadalomtudományi, jogtudományi és pedagógiai szemle”, szerkesztője Feldmann Sándor. A magyar stekeliánusok hangsúlyozzák elméleti és a praxisban mutakozó különbséget a klasszikus freudi analízishez képest, de legalább ilyen mértékben kiemelik különállásukat az adleri individuálpszichológiától is. 1927-ben Erg Ágoston ír tanulmányt a Korunk-ba „Pszichoanalízis és pszichoszintézis”<sup>10</sup> címmel, amely a stekeliánusok freudizmuskritikájának tekinthető, egyben érzékelteti a szintézis előnyeit is. A Wilhelm Stekel és Emil Fröschels által elméletileg megalapozott terapeutikus és pedagógiai irányzat lényege a pszichének két ellentétes pólusra való felosztása (akarat és teoretikus ész). A két pólus számára merőben eltérő az idő folyamának átélése és értelmezése. Ha adott jelenséget meg akarunk figyelni, ki kell szakítanunk az idő állandó folyásáról és fiktív módon rögzítenünk kell egy absztrakt módon létező nyugalmi állapotban a szituációt annak érdekében, hogy számunkra hozzáférhető-

vé váljon. A stekelizmus, mely lehetetlennek tartja a történések idői sorrendjének megállapítását, eljut egy olyan felfogáshoz, mellyel pillanatnyi világpünket minden kauzalitástól mentesen, okoktól és következményektől függetlenül alkothatjuk meg. Az akarat és a vele egyidejű cselekvés: a lelki működés kauzalitástól mentes produktuma. Freud és Adler nézeteivel ellentétben Stekel szerint a beteg az okozati összefüggések felborításával minden időpillanatban képes új életet kezdeni és ezzel a traumatikus, patogén élmények bázisait felszámolni. Gartner 1931-ben „Néhány szó a stekelizmusról”<sup>11</sup> című írásában azt állítja, hogy irányzata meghaladja és integrálja a freudizmust és az adlerizmust is, méghozzá közös platformot alakítva ki. Elismeri az ember polimorf perverz és univerzálisan kriminális voltát, tekintetbe veszi hatalmi törekvéseit is, de nem egy prekonceptió mentén halad a terápia során, hanem a betegben fellelhető tendenciákhoz igazodik. Ezzel csökken a terápiás időtartam, nagyobb valószínűséggel következik be a gyógyulás, végül pedig, de nem utolsósorban szélesebb körök számára válik hozzáférhetővé a módszer. A pszichoanalízis és az individuálszichológia képviselői közötti vita jellegű írások szintén fontosnak tekinthetők a Korunkban. Érvelésük jól követhető abban a vitában, amely Kahána Ernő és Elekes Miklós között folyt 1926–27-ben. Kahána írásának a címe „Adler Alfréd individuálszichológiája”. Ebben a szerző kiemeli a freudizmus és az adleri elmélet világnézeti különbségét, ami abból adódik, hogy az individuálszichológia az egységes személyiséget ragadja meg intuitív módon és ebből von le konklúziókat az egyes tünetek értelmezésére vonatkozóan. A pszichoanalízis fordított utat jár be: az egyes lelki jelenségek összegzéséből rekonstruálja az egyént. A személyiség egységének ez az elve Kahána szerint a Gestalt-elméletek szemléletmódját tükrözi és a finalitás koncepciója felé mutat. A finalitás az összes lelki megnyilvánulás belső összefüggésére mutat, azt a végcélt jelöli, amelyre a tünetek irányulnak. Az egyéni végcél az a mérték, mellyel az egyén a reá hatást gyakorló környezetet és önmagát méri. Az alapvető pszichés működések (mint pl. memória, percepció) szintén befolyásoltak a célszerűségnek megfelelően. Az individuálszichológia tudattalanja nem szexuális ösztönöket tartalmaz, nem is az énnel ellentétes funkciót gyakorló instancia, hanem az egyes lelki tartalmak a kitűzött cél eléréséhez szükséges mértékben válnak tudattalanná, vagy kerülnek a tudatosba. Az individuálszichológia tanítása szerint az „objektív” világ megismerhetetlen, minden egyén ingerfeldolgozási folyamata az individuális célkitűzéseknek megfelelően alakul. Az egyéni célok megismerése a múlt feltárásával lehetséges. A főként gyermekkori benyomások primitív formában tartalmazzák azt a rendszert, melynek megfelelően az egyén élményeit szelektálja. A múlt tehát, hangsúlyozza Kahána, csupán összehasonlítási anyagnaként, az illető egyén szempontjából fontossá vált emlékként szerepel, de nem mint betegségokozó tényező (ahogyan Freudnál). A neurotikus fokozott erőfeszítéseket tesz személyiségének érvényesítésére, önmaga és mások előtt való elismertetésére. Az individuálszichológia alapkoordinátái: alacsonyabbrendűségi érzés, hatalmi vágy, közösségi érzés, önérték érzés. Az alappozstulátum: minden értelemmel bíró lelki megnyilvánulás az emberi együttélés talaján fakadhat. A közösségi érzés biztosítja az együttélés szabályainak



megtartását (társas érintkezés törvényei, szerelem és fajfenntartás feladata, a munka). Míg tehát—érvel Kahána—az adleri elmélet az embert természeténél fogva a közösséghez tartozónak ismeri el (és csak a neurotikust tartja individualisztikusnak), addig a pszichoanalízisben az ember legbensőbb énjét tekintve antiszociális, eredendő törekvéseit a közösség korlátozza. Ebből adódik a két irányzat terápiás különbsége is, ahol talán a legfontosabb az individuálszichológia terápiás optimizmusa és rövidebb terápiás ideje az analízishez képest. Elekes válaszában—„Freud és Adler”<sup>12</sup>—megalapozatlannak ítéli az individuálszichológia által hangoztatott terápiás optimizmust és a pszichoanalízis nevében szólva kifejti, hogy az analízis oki terápia, mely áttöri a tudattalan elfojtás erejét és hozzáférhetővé teszi az okokat a terapeuta számára. Az individuálszichológia terápiája szerinte csak tüneti terápia, az adleri tudattalant a freudi tudatelőttessel azonosítja, a betegség célszerűségét pedig a pszichoanalízis másodlagos betegségelőnyével. Elekes elhibázottnak tartja az „egyénség egységének” fogalmát, mivel ez nézete szerint elfedi a tudattalanban működő és az énnel ellentétes tendenciák létezését. A pszichoanalízis terápiás ideje nem a technika minősége miatt hosszú, hanem mert a beteg életének újraátéléséhez hosszabb időre van szükség. Kahána Ernő ezekre az érvekre válaszolva „Freud vagy Adler”<sup>13</sup> című írásában leszögezi: az adleri elmélet túl azon, hogy elismeri a tudattalan létét, felkutatja, hogy az elfojtó miért gondoskodik arról, hogy a tudattalan tudattalan maradjon. Ám ez csak az egyén céljaiból érthető meg. A pszichoanalízis ezzel szemben megreked a tudattalanban és a „tudattalanba dugott fejjel” nem képes a személyiség egészét meglátni. Kahána annak bizonyítására is vállalkozik, hogy abszolút tudattalan nem létezik. Íme a bizonyítékok: a tudattalanná váló tartalom a tudatosan keresztül jut a tudattalanba: az elfelejtés, elfojtás is aktív művelet, feltételezi, a tudatképességet; az elfojtónak rendelkeznie kell némi tudattal (ismerettel) arról, aminek elfojtását indokoltnak tartja. Ezek a pszichoanalízis logikai buktatói Kahána Ernő szerint, és előlük azzal sem lehet kitérni, hogy tényeket nem lehet logikával cáfolni, és hogy kritikát csak a kiképző analízisben részt vett egyén gyakorolhat. Kahána éppen az analízist tekinti olyan folyamatnak, amely az objektivitást rejtett célokkal, interpretációkkal, projekciókkal terheli meg. Nem létezik minden külső és belső befolyástól mentes asszociációs lánc, és abban is téved a pszichoanalízis, hogy az egyén az élmények elszenvedője. Ellenkezőleg: az élmények az egyén produkciói. Ezért nem a passzív élményanyag mennyiségi megítélésére esik a hangsúly az individuálszichológiában, hanem a kevesebb élmény között is felismerhető életterv korrekciója a fontos a terápia folyamán. További logikátlan elem a freudizmusban Kahána szerint, hogy az énösztönök harcot vívnak a tudattalan törekvésekkel. A tudat nem harcolhat olyasmi ellen, amiről abszolút nincs tudomása. A vitát Kahána azzal zárja, hogy a pszichoanalízis szóba sem jöhet mint rivalis az individuálszichológiával szemben, amíg nem képes összefüggéseiben szemlélni a személyiséget és az egység részek feletti prioritását elfogadni. Ugyancsak Kahána Ernő az, aki 1930-ban

12. Korunk (2):3 192–196.

13. Korunk (2)6: 476–479.

és 1931-ben a *Korunk* hasábjain az individuálszichológia és a szocializmus”.<sup>14</sup> című írással jelentkezik. A neurotikus állapot (az egocentrikus életprogramnak a közösség rovására történő érvényrejuttatása) és a kapitalizmus közötti közeli analógiát vél felfedezni. Az elnyomó társadalmi rétegek uralkodási hajlama természetszerűen adódik környezetük életformájának tapasztalása nyomán, az elnyomott osztályok egyedeiben pedig mintegy erre reakcióképpen alakul ki ugyanez a törekvés. A betegség a magasabb szociális státuszúak körében az elérhetetlenül magas karrier előli megfutamodás jele, az alacsonyabb néprétegek esetén a betegséget úgy lehet magyarázni mint az osztályharcban integrált energiamennyiség által okozott tünetegyüttest. Ezért az adlerizmus álláspontja: fel kell adni a fölény érzésének keresetét, helyette a közösség értékeivel harmonizáló érvényesülési módot kell kitűzni. Itt látja Kahána az individuálszichológia és a szociológia (marxizmus) találkozási lehetőségét. Mivel elismerjük, hogy a közösség szerepet játszik a neurózis kialakulásában, megszűnt orvosi probléma lenni, társadalmi problémává vált. Kahána reakciónak bélyegzi a freudizmust, mivel az a társadalom problémáit az egyén agresszív és szexuális késztetéseire vezeti vissza, és nem a hibás társadalmi struktúrát teszi felelőssé a neurózis keletkezéséért. A pszichoanalízis a korlátlan (főként szexuális) kiélés hirdetésével és a közösség kiélést gátló tényezőként való beállításával igenli a tekintélyelvű társadalmat mint az antiszociális ember megfékezésének eszközét, ezzel az osztálytársadalom stabilizációja mellett foglal állást. A szexualitással összefüggésben azzal vádolja a pszichoanalízist, hogy a nemiséggel, házassággal kapcsolatos kérdéskomplexumból eredezteti az egész társadalom problémáját, holott fordítva kellene. A freudista tömeglélektan sem kerülheti el Kahána támadását. A vádponttok: a pszichoanalitikus tömeglélektan, nem a tömegek, hanem az elnyomottság tulajdonságait fedezi fel, azt, amit az elnyomók az elnyomottakban elnyomásuk igazolására szoktak felhozni. E tulajdonságok, jóllehet léteznek, nem okai, hanem következményei az elnyomásnak. Az individuálszichológia ezzel szemben éppen a tömegek progresszivitását vallja azzal, hogy azt állítja, a tömeglélekben az egocentrikus tendenciák elenyésznek, a közösségi érzések szummálódnak, spontán alakul ki a történelmi szerep tudata. Analógia van—utal rá Kahána—a neurotikus másodlagos betegségelőnye és a kapitalista vállalkozó által előállított értéktöbblet között. A neurózis és a kapitalista társadalmi rend ugyanannak a struktúrának az ideológiai hajtásai, a neurózis és az értéktöbblet közötti hasonlóság nem pusztán az analógia szintjén, hanem a kauzális összefüggés szintjén is érvényes. Az individuálszichológia társadalmi ideálja az a közösség, ahol az egyes egyének érdekei azonosak, az együttes érdek védelme a cél, nincs elidegenülés, nem hatalmasodik el az emberen az áru és a pénz inflálódásához hasonló én-érték csökkenési érzés. Itt Kahána tisztázza az adleri elmélet és az ideológia viszonyát is, mégpedig a következőképpen. A polgári társadalom keretein belül a leginkább a proletár tömegek testesítik meg az individuálszichológia közösségi ideálját, azonban nem lehet hatásköri túllépést követni a marxizmus rovására. Az individuálszichológia nem válhat mozgalommá, nem helyettesítheti az osztályhar-

cot, csak az egyéni lelki struktúra vizsgálatára alkalmazható. Az osztályok egymás közti viszonyának analízise már a marxizmus feladata Kahána szerint.

Amint látható, az individuálpaszichológia nézőpontja a társadalmi kérdéseket illetően szocialista vagy inkább szociáldemokrata érzületet fejez ki, s mint ilyen, nem annyira az individuum törvényeit igyekszik feltárni, hanem nagyobb figyelmet szentel a közösség problémáinak. Ezt látjuk Kulcsár István írásában is, amely 1933-ban jelent meg a „Társadalom és lelkiélet”<sup>15</sup> címmel. Kulcsár az individuálpaszichológiai analízis és a marxi dialektika módszerének párhuzamba állításával keres közvetítő elemeket a társadalmi, gazdasági szisztéma és az egyéni lelki megnyilvánulások között. A közvetítők közül kiemeli a társadalmi ember lélektanát, melyet a gazdasági helyzet és a szociálpolitikai rendszer determinál együttesen; a társadalmi ember lélektanát tükröző ideológiákat. E két tényező azért fontos, mert az egyéni pszichés struktúra nem lehet mentes az uralkodó ideológia hatásaitól. Az individuálpaszichológia finalitását Kulcsár tágabb értelemben azonosnak veszi az életnek azzal a törekvésével, mely az önfenntartásra, érvényesülésre, a tapasztalatok továbbadására irányul és olyan működéseket fejleszt ki, melyek a feladatnak megfelelnek. Ez egyezik a marxi felfogással, mely szerint az ember, miközben környezete megváltoztatásán fáradozik, saját természetét is módosítja. Kulcsár a társadalmi lehetőségek és általuk az egyénben kialakított képességek, valamint a két tényező kölcsönhatásának közvetítőjeként a pedagógiai tevékenységet jelöli meg mint az új generáció felkészítésének fontos eszközét. Sajátos nézőpontot képvisel a társadalmi problémák megoldását illetően Silbermann Jenő azzal az írásával, mely 1931-ben jelent meg a Korunk-ban. „A modern lélektanok margójára”<sup>16</sup> írt jegyzetében a lélektani irányzatok valamely összefogását sürgeti a gondok leküzdése érdekében. A freudizmus érdekéért a darwinizmusnak és a konstitúciós elméletnek a pszichés működések területére való transzformációját emeli ki; az adlerizmus erényét pedig abban látja, hogy felfedezte a politikumot a lelkiségben. Közömbösnek tartja, hogy az általában vett probléma oka a társadalom szociálpolitikai struktúrájában, vagy az emberi szervezet élettani épségében van. „Akár Adler, akár Freud a helyes diagnózis, mindenesetre Marx a helyes terápia”—véli. Kifogásolja, hogy Adler nem veszi tekintetbe a konstitúciós adottságokat. Freud viszont lefokozza az emberi misszió pátoaszát, dezilluzionál. Silbermann szerint az egyén neurózisa jelentéktelen probléma a társadalom betegségéhez viszonyítva, ezért a két irányzat képviselőinek a kapitalizmus nagy gátlásának felszámolására kellene fordítaniuk energiáikat.

Pszichoanalízis és marxizmus... Csaknem hatvan év távlatából tekintünk vissza a Korunk anyagára. A pszichoanalízis és a marxizmus is saját belső fejlődésmenetére, a diszciplína önnön dinamikájára jellemző módon fejlődött, alakult át, tisztázta helyzetét a tudományok között. E perspektívából szemlélve különösen érdekes, hogy a korabeli szerzők érvrendszere, argumentációjuk stílusa, vitakultúrája egyes esetekben ma is helytálló (gondoljunk Németh Andor és Elekes Miklós írásaira). A másik véglet talán Varjas Sándor írása lehetne, amelyben mondhatnánk, modellszerűen

15. Korunk (8):1 36—40.

16. Korunk (6):4 265—271.

megmutatkozik a marxizmus szilárdnak vélt alapján álló teoretikus kérlelhetetlensége, intoleranciája, ellentmondást nem tűrő viszonyulása. Azt is tudjuk mára, hogy nem feltétlenül az a kérdés kíván választ, hogy valamilyen módon szintetizálható-e a pszichoanalízis és a marxizmus vagy sem. Sokkal inkább kérdéses, sőt problematikus a személyiség és a társadalom, az ideológiai és a személyes lét viszonya, és e viszony különböző dimenziói. Hiszen a cél nem változott; az egyén pszichológiai létét és a társadalom ideológiai berendezkedését oly módon kell relációba hozni, hogy egyidőben megvalósulhasson a racionalitás társadalmi formája és az önrendelkezés egyéni joga. Ennek lehetőségeit keresték a Korunk alkotói is.

KISS ENDRE

## *Fejezetek a pszichoanalízis és a modern klasszikus irodalom kapcsolatának történetéből*

A pszichoanalízis és a bécsi kultúra viszonyának pusztá felvázolása is összefüggések miriádjának felidézésével jár. A kultur- és társadalomtörténeti háttér, a kapcsolattörténet, a szorosabb értelemben vett hatástörténet, az egyes mozzanatokban megjelenő párhuzamok a pszichoanalízis és a többi írói- gondolkodói életmű között, majd a makroösszefüggések a pszichoanalízis és ezen *oeuvre*-k összevetésében egyszerre nagyszámú és bonyolult feladatot jelentenek. Másutt már kifejtettük<sup>1</sup>, hogy Freud Béccsel kapcsolatos állásfoglalásai e kérdésben nem tekinthetők teljesen mérvadónak. A pszichoanalízissel szemben artikulálódó közömbösség, amit Freud a művelt körök magatartásában érzékel, nem meríti ki sem a társadalom egészének magatartását, sem pedig a közömbösség lehetséges további okait. A specifikus kultúrszociológiai sajátosságot mi nem az elutasítás vagy a közömbösség e tényében látjuk, hanem a társadalomnak abban a képességében, hogy egy makacsul jelentkező, valamilyen mértékben már eredendően csoportképző innovációs törekvést először is egyáltalán toleráljon, e kihívás állandósulásának láttán azután valódi vitahelyzetet hozzon létre, amelynek egy bizonyos kiterjedtsége már mintegy ösztársadalmi jelentőségűvé teszi az ügyet. Ezen a ponton azután már az eredetileg elutasított elmélet összes támogatója is megszólal, ráadásul a vita társadalmi frontjainak tisztázódása után nem egy csoport már magáénak is tekinti az ügyet<sup>2</sup>. A bécsi társadalom általános megújulási képessége tehát korántsem volt olyan alacsonyfokú, mint amilyennek Freud látta. De jelentkezett a pszichoanalízissel szemben távolságot tartó attitűdök egy részében egy egészen más motívum-sor is: akár az írók, akár más tudósok, néha politikusok is rivális elméletként tekintettek a pszichoanalízisre, annál az egyszerű oknál fogva, hogy ők is dolgoztak átfogó, a kidolgozottság eltérő fokon álló pszichológiai elméletekkel. Jól ismertek már az Ottó Weininger és Freud közötti surlódások a prioritások kérdésében<sup>3</sup>, nem pusztán ideológiai, de az elmélet mögött álló antropológiai-pszichológiai előfeltevések eltérése miatt határolja el magát a psi-

1. Legutóbb: *Endre Kiss: Der Tod der 'k.u.k. Weltordnung' in Wien. Wien-Köln-Gráz, 1986.*

2. E leírás szemünkben a lényeges szellemi innováció általános modelljének rövidített alkalmazása. E szempontból a pszichoanalízis bécsi fogadtatása éppenséggel modell-értékű intellektuális innovációs folyamat volt.

3. A pszichoanalízis keletkezését és diadalútját övező állandó plágium-viták az egyes tudományos részkérdésektől eltekintve ugyancsak a rivális- és az alternatív elméletképzés e jelenségéből érthetők meg legoptimálisabban. Nagyon is jellemző, sokpólusú helyzet például a Weininger- Freud-surlódás, amely eredetileg Wilhelm Fliess és Weininger barátja, Hermann Swoboda között keletkezett. A valódi helyzet ez volt: Swoboda Freud előadását hallgatva jutott olyan felismerésekhez, amelyeket Weinigernek továbbított és amelyek eredetileg nem Freud, hanem Fliess felismerései voltak. Anélkül, hogy belebocsátkoznánk e négyesög viszonylatainak további feltárásába, megerősíthetjük azt

choanalízistől konstruktív és megértő módon az ausztromarxizmus<sup>4</sup>, és alapvetően a saját, elméleti forma nélkül is elméleti rangú emberkép végleges pozícióból tekint rá Karl Kraus és Robert Musil. Olyan mezőben keletkezik tehát Freud tanítása, amelyben igen gyakoriak a hasonló igényű, ám nem egyszer gyökeresen ellentétes kiindulású és tartalmakkal rendelkező törekvések, ebbe az összefüggésbe ágyazhatók be egyébként Freudnak mind Popper-Lynkeus, mind pedig Schnitzler a magáéhoz hasonló gravitációiról tett jólismert elismerő megjegyzései is.

Robert Musilnak a pszichoanalízishez való viszonyát az előbbieket alapján tehát mint egy rivális elmélet állásfoglalását kell értelmeznünk. Előttünk áll az egyik oldalon Sigmund Freud pszichoanalízise, egy szűkebb lélektani elmélet, amely számos történelmi és társadalmi okból következően megismételhetetlenül természetes módon vált átfogó civilizatórikus teóriává, a másik oldalon egy írói életmű, amely azonban célkitűzésében igen hasonlatos ahhoz a szűkebb értelemben vett lélektani elmélet-hez, amelynek érvénye erőteljesen kitágult. E furcsa helyzetnek itt lelhetők fel végső okai: az akkori osztrák és a közép-európai szellemi koordináták egész hálóját az, ami a diszciplínák határain túlmenően is rivális pozíciókba hozza egymással a freudi pszichoanalízist és azt a musili gondolkodást, amelynek legfontosabb dokumentuma *A tulajdonságok nélküli ember*<sup>5</sup>. Musil alapvető két, egymásra vonatkoztatott problémája a létező, a valóságos tudat és a morál lehetőségének kérdése volt, amelyek elemzése során a szó szoros értelmében freudi problémákat kezel és old is meg más-keppen. Az első érdeklődés Musilt valóságos tudásszociológussá és ideológiakritikussá tette, akinek ilyen irányú szépirodalmi művekben elért eredményeit e diszciplínák akár közvetlenül hasznosíthatnák is. A második érdeklődési irány olyan morálkritikust csinált belőle, akinek eredményei még egyáltalán nem találtak utat a megfelelő diszciplínához. E tanulmány sem tehet még távolról sem kísérletet arra, hogy Musil idevágó gondolatait rendszerezze. Sokat mond mégis a freudi libidó fogalmának megfelelő 'gerjedelem', 'vágy' (Brunst) musili analitikája. Nem magát a vágyat elemzi, hanem annak társadalmi-társasági létmódját. Közbevetőleg kell megjegyeznünk, hogy külön rendkívüli érdekessége e még nem is rekonstruált musili tudásszociológiának, hogy—az osztrák hagyomány fő vonulatával teljesen egyezően—nincsen társadalomtudományi-szociológiai dimenziója, egy olyan tudásszociológiát körvona-

a tézisünket, hogy az intellektuális vagy filozófiai hatástörténet a pszichoanalízis esetében egészen sajátos problémákkal találja szemben magát.

4. Csak jelzésszerűen utalunk Victor Adler és Freud közeli kapcsolatára, az ausztromarxista elméleti szubsztancia tudománylogikai, kriticiista érzékenységre (elsősorban Max Adler fontos ebben az összefüggésben), valamint az ausztromarxista politika lélektani szenzibilitására, amely a húsz-harmincas években egészen (az akkori szóhasználattal élve) az explicit tömegpszichológiai törekvésekhez is elvezetett (Otto Bauer).

5. A rendkívül szubtilis módszertani problémákra érdemileg csak utalhatunk ebben dolgozatban. Mégsem véletlen, hogy maguktól a szóban forgó polihisztorikus regényíróktól származik az erre vonatkozó legtöbb és legmélyebb reflexió. Musil néhány kérdését idézzük: „(Brochnak—K. E.) Nincs igaza, de ha ellene polemizálok, az vagy filozófiai per vagy személyesen kellene megtámadnom őt. Bírálhatom ezt a regényt immanensen? Rossz attól egy gondolati regény, ha gondolatai nem igazak? De miért nem bocsátjuk meg ezeket?” Ld. *Robert Musil: Gesammelte Werke* 7. (Kleine Prosa—Aphorismen—Autobiographisches). Reinbek bei Hamburg, 1978. 850.

laz tehát, amely diszciplináris értelemben nem szociológikus<sup>6</sup>, a valóságos tudatok analízisét adja, de az egyes ember tudatának irányából, nem a társadalmi csoportok diszciplináris rendjében. E nem létező szociológiai dimenzió helyett Musil az interszonalitás irányába tágítja ki a libidó-gerjedelem elemzését, amikor a vágy anyaga (Stoff) hiányának lehetőségét elemzi: „A gerjedelem minden lángolóban közös ... nagy eleme, amennyiben nem talál anyagra, hogy arra épülve nagygyá legyen, ösztön-szempontból kicsi marad. Ez a kis elfajulások formulája, melyek a keresztény polgári mindennapok érzelmi szegénységében fejlődik ki, a mindenféle fetisizmusoké, mindazoké a sokréti szimbolikus kielégüléseké, sajátosságoké, túlzott érzékenységek és titokban tartott fantáziáké, amelyek álarcban keresnek beteljesülést. alapjában véve több szociálpatólógia mint szexuálpatólógia van ebben...”<sup>7</sup> Mintegy a rivális elmélet pozíciójából fogalmazódik meg Musilnak az az álláspontja is, amelyben fellép a férfi és a nő 'lelke', s ennek megfelelően lehetséges két külön pszichológiája ellen. Javaslatát e megkülönböztetés relativizálására irányul, s egy 'durvább', illetve egy lágyabb összállapot (Gesamtverfassung) megkülönböztetésének bevezetését ajánlja. Rendkívüli közelséget teremt Musil és Freud között a szerelem forradalmának, az Erosznak, mint új emberi valóságnak reflexiója is. Musil számára ez az egyes tudatokban mintegy magától értetődően megjelenő intellektuális vetületeken kívül elsősorban ismét a moralista szempontjából meghatározóan lényeges: nem általában az új erotika morális vetületei érdeklik, kérdésfeltevése még ennél is jóval sajátosabb: annak az erotikának a morális dimenziói foglalkoztatják, amely előzőleg már intellektuálisan átértékelődött, egyrészt reflektálódott, másrészt új pszicho-fizikai s egyben szociális valóságként már reflexió tárgya lett. Ezen a ponton nagyon is jól szemlélhető nemcsak a téma, hanem a szemlélet sokszoros rokonsága s egyben ugyanolyan sokszoros távolsága is. Ebből az alaphelyzetből nő ki Musil rendkívül elismerő beállítódása is a pszichoanalízis iránt: A „pszichoanalízis érte el, hogy a szexualitásról (das Sexuelle) (ami mindaddig a romantika és az alantasság szférájának volt átengedve) lehet beszélni: ez hallatlan civilizatórikus teljesítménye.”<sup>8</sup> Amilyen egyszerűen, talán mellbevágóan triviálisan hangzik, Musil fején találja a szöveget: valóban a pszichoanalízis volt az a megközelítés, ami végül is lehetővé tette a szexualitás problémájáról való beszédet, annak 'discours'-át. E ténynek két rendkívül fontos dimenziója van. Egyrészt a szűkebb szexológiai összefüggések egész rendszere, melyek léte és lényege nyomban és döntően megváltozik attól, hogy lehet-e róluk beszélni vagy sem. A pszichoanalízis gyakorlata a legfényesebb civilizatórikus bizonyíték arra, hogy milyen horderejű elváltozásról van itt szó. De e 'hallatlan ci-

6. Erre a diszciplinára a szó szoros értelmében még megfelelő terminusunk sincs. A filozófiai gondolkodás egzisztenciális beágyazottságát, létezőkötöttségét a Mannheim Károly-i paradigma a 'szociológia' fogalomköréhez kötötte, ám már eleve jóval tágabban értette azt, hiszen a filozófia-elméleti gondolkodás lényegileg összes kauzálgenetikus mozzanatát választotta kutatási tárgyául. Musil 'tudásszociológiája' a nagy regényben a rendkívül differenciált modern tudat valóságos gondolkodása elemzésének szenteli magát, amelynek a tudásszociológia eredeti 'szociológiai' dimenzióihoz már alig van köze.

7. Wiener Theater Gesammelte Werke, Reinbek bei Hamburg, 1978. 9. kötet, 1651.

8. Aphorismen, Gesammelte Werke, 7. kötet, 824.

vilizatorikus teljesítmény'-meghatározásnak valóban civilizációelméleti és történeti vetületét is kibonthatjuk, s ezzel ismét a pszichoanalízis fundamentális problémáinak egyikéhez érkezőnk. Rekonstrukciónk oda konkludál, hogy a polgári társadalom, ha tetszik, 'civilizáció', fejlődésének egy váratlanul és groteszken késői pontján nézett egyáltalán először szembe a szexualitás modern problematikájával, a feszítő diszkrepancia akár a polgári kultúra elért átlagos szintjének kifinomultsága és a szexualitás komplexumának tárgyiassága között önmagában is hatalmas feszültségek és további felismerések forrása.

Musil analitikus képességének legjavát nyújtja e meghatározás megfogalmazásával. Ezt annál is fontosabb kiemelni, mert számára a pszichoanalízis 'mint pszichológia' 'értéktelen'<sup>9</sup>, sőt, más összefüggésekben egyenesen 'primitív'<sup>10</sup>. Musilnak (akárcsak Karl Kraus-nak) ezeket az elutasító megjegyzéseit azonban a kellő háttérösszefüggések ismeretében érthetjük csak meg. Musil korántsem a pszichoanalízis tárgyi vonatkozásai ellen érvel, hanem saját teljes emberképéhez viszonyítja annak eredményeit, ebben a viszonyításban fogalmazódnak meg jelzői. Ezzel azonban valójában nem magát a pszichoanalízist találja, hiszen Freud nem egy teljes emberképet, az emberi gondolkodásnak és morálnak a nietzschei pozitivistá analitikán alapuló koncepcióját nyújtja, hanem egy olyan elméletet, amely az ún. tudatalatti tartalmait próbálja rekonstruálni. Egyszerre jogos és jogtalan így Musil (s mint látni fogjuk, Karl Kraus) attitűdjének e második, kritikus eleme: annyiban jogos, amennyiben saját, rendkívül gazdag és differenciált emberképük sokszínű dimenzióhoz viszonyítják a freudizmus tézisszerű tartalmait, miközben elfeledkeznek arról, hogy Freud maga egyáltalán nem ehhez hasonló célt tűzött ki maga elé, hanem egy rendkívül lényeges, mégis konkrét tudományos vizsgálat szükségességéből vezetett. Mind Musil, mind pedig Kraus számos olyan mély és megalapozott koncepcióval rendelkeztek, amelyek jóval túlmutatnak a pszichoanalízis keretein, azt helyenként megerősítik, helyenként egészen más konceptuális sémákban gondolkodnak, mindez azonban nem a pszichoanalízissel való összevetés problémája. E helyütt csupán Musil nagy regényének arra a sajátosságára emlékeztetnénk, amellyel egy műben, egy összefüggésben egyesíti a modern identitás 'horizontális' és 'vertikális' dimenzióit<sup>11</sup>, amelynek műfajkonstituáló dimenziója is van, hiszen két olyan gondolkodási szerkezet jelenik meg egy műben, mely külön-külön már konstituált egyes műveket, így A

9. Ld. például Aus einem Rapial, Gesammelte Werke, 7. kötet, 824.

10. Uo. 832.

11. Ld. Endre Kiss' Endre Ady's politisch-dichterische Auffassung über =Kakanien=—Kakanien aus der Sicht eines sich erneuernden Ungarns innerhalb der Gesamtmonarchie', in: Robert Musils: 'Kakanien'—Subjekt und Geschichte. München, 1988., valamint uő: Ady, Musil, Kákánia. Műhely, 1988/5, 24–33. Az identitás 'horizontális' vetülete foglalja össze e probléma hagyományos fazettáinak összességét (kor, nem, szociális csoport, nemzet, nyelv stb.). A 'vertikális' dimenzió a tudatalattiba, a tudásszociológiai analitika során felszínre hozott 'valóságos' gondolkodás régióiba, majd egyenesen a fiziológia szférájába vezet. A két dimenzió egyesítése (amint arra a két hivatkozott tanulmány részletesebben is utal) nemcsak egészen új esztétikai lehetőséget kínál az emberábrázolásban, hanem mint elméleti teljesítmény is rendkívül számottevő.



*tulajdonságok nélküli ember e szempontjából is 'kettős regény'*<sup>12</sup>, s mint ilyen a polihisztorikus regény musili változatának egyik meghatározó mozzanata. Karl Kraus Freud-képének egyik legfontosabb sajátossága, hogy ő legalább olyan mélyen gyökerezik Ausztria–Magyarország 'második felvilágosodása'-ban<sup>13</sup>, mint maga Freud, civilizatórikus léptékű közössége mindkettőjük sorsának, hogy két ilyen klasszikus, par excellence-liberális teremtett olyan gondolati struktúrákat, melyek szétfeszítették a liberális gondolkodás kereteit. A dolgok egy mélyebb szemlélete egyenesen azt mutatja, hogy mind Freud, mind Kraus a liberalizmusnak olyan authochton belső ellenzékét jelentik, akik nem tudtak más horizonton gondolkodni, csak a liberalizmus keretei között<sup>14</sup>

Hermann Broch pályájának szinte minden állomásán rendkívül nagy szerepet játszik Freud. Kezdetben—s erre talán éppen az ő művei a legjobban másokra is általánosítható példák—Freud egy hatalmas szellemi impulzus-tömegnek egyik eleme csak, aki ráadásul még a később kizárólag az ő nevével asszociálható mozzanatok felmutatásában is csak egy hosszú, rendkívüli neveket tartalmazó lista egyik tagja, hiszen akár csak a modern erotika reflexiójában is a fiatal Broch számára Nietzsche, Strindberg, Weininger és Schopenhauer jelentenek elsődleges kiindulópontot. A freudiánus elemek nyomban a legkülönbözőbb összefüggésekben jelennek meg számára. A fiatal Broch gondolkodása nemcsak egyike a legbonyolultabbnak, de épp ebben a bonyolultságában rendkívül tipikus is. Amikor például a fiatal Broch a művészetet a 'kultúra szexualitása'-nak nevezi<sup>15</sup>, a freudi szublimáció-gondolatot önálló kultúrfilozófiai gondolkörébe építi bele, amit ismét elképzelhetetlen lenne közvetlenül vagy kizárólagosan freudi módon értelmezni.

A hatástörténeti vizsgálódás bonyolultságát a szélsőségekig fokozza, hogy Sigmund Freud Herman Broch-nak, a teoretikusnak is gyakori hivatkozási forrása, mégpedig számos egymástól eltérő perspektívában. Freud felidézésének egyik leggyakoribb dimenziója Broch tudományfilozófiai módszertana, itt Freud nemritkán a marxi módszertan kíséretében lép fel mint a mélyen átgondolt, a szó szoros értelmében 'elméleti' igényű módszer-moddell, de nem kevésbé lényegesek Broch-nak a filozófiai értékelmélet perspektívájából a pszichoanalízisre tett megjegyzései sem. Visszatérően idézi fel Broch a tudományos elmélet 'modellképző' mozzanatainak illusztrációjaként a 'képzet', 'ösztön', 'elfojtás' fogalmait, miközben megkülönbözteti

12. A 'kettős regény' fogalmát abban az értelemben használjuk, amelyben azt *Spira Veronika* kandidátusi disszertációja dolgozta ki Bulgakov 'Mester és Margarita'-jának elemzése során ('Bulgakov „Mester és Margarita” című regényének multidiszciplináris értelmezése'), Budapest, 1989, megjelent részlet: A =Mester és Margarita= műfaja', Műhely, 1988/6. 11–17.

13. A 'második felvilágosodás' fogalmát elsőként ld. Kiss Endre, A =k.u.k. világrend= halála Bécsben. Budapest, 1978.

14. E kérdéskör érintkezik a monarchiabeli liberalizmus szellemi áthatásának kérdésével. Ausztria–Magyarország szellemi életének újabb, elsősorban amerikai feldolgozásai, így Carl E. Schorske munkái, mintegy mindent megoldó kulcsként kezelik az osztrák–magyar liberalizmus válságának a modernizmust mind politikailag, mind intellektuálisan gerjesztő hatását. Az, hogy e helyzet jóval bonyolultabb, éppen Freud és Kraus fenti meghatározó 'belső ellenzéki' attitűdje is bizonyíthatja.

15. Hermann Broch: Kultur 1908/1909', in: Philosophische Schriften 1. Kritik. Frankfurt am Main, 1977. 13.

az elmélet alapjául szolgáló 'valóság'-elemeket az azokat funkcionalizáló, mozgásban tartó mechanikus képzeteket egymástól (melyek minden további nélkül az irodalomteoretikus Broch 'valóságsszó'—'szintaxis'—differenciálás tudományelméleti megfelelőiként foghatók fel)<sup>16</sup>.

Broch azonban nemcsak saját tömegpszichológiáját vezeti le tudománymetodológiailag korrekt módon Freudéből, de a körülötte lévő mindennapi valóságból elé kerülő eseményeket vagy személyeket teljesen iskolázott pszichoanalitikus terminológiával képes elemezni. Egyik levelének Hitler-elemzése akár önállóan analitikus teljesítményként is megállná a helyét: 'A =tisztaság= fogalmában ezen egész viselkedés megragadható: ez— freudi módon szemlélve—egy homoszexuális, nekrofil perverziókkal rendelkező onanista viselkedése (homoszexuális hullagyalázás), a neurotikus vonásokat azonban elborítják a pszichotikusok. Az üldözési és nagyzási örület egymáson helyezkednek el, mellettük egy örült zseniális felismerései, és mindennek kényszerűen semmit-akarássá (Nichts-Willen), tehát igazi meg-semmisítés-akarássá kell válnia, mivel kötelékei alól éppen pszichotikusan szabadul fel.'<sup>17</sup>

Hermann Broch Freud-értelmezésének irodalomelméletileg bizonyosan legfontosabb eleme az ún. 'derengési állapot' ('Daemmerzustand') problémaköre. Mint Broch Freud-interpretációjában minden, ez is többretegű értelmezési lánc, amelynek csak a legfontosabb két mozzanatára szeretnénk utalni. Broch ugyanis Freud tömeg-pszichológiáját továbbfejlesztve releváns önálló tudatállapot-fenoméneként jellemzi a 'derengési állapot'-ot, amit joggal önálló pszichológiai felfedezésének is tekinthetünk. Ezt az állapotot Broch azután történetileg is szituálja, amennyiben az Első Világháborút követő összeomlás legfontosabb mentális produktumának éppen a 'derengési állapot' tömeges elterjedését tekinti, e társadalomlélektani fenomént ily módon világtörténeti aktualitással ruhazza fel<sup>18</sup>. A 'derengési állapot' ezen kettős megalapozottsága vezet annak irodalomelméleti érvényesítéséhez, ami az irodalmi freudizmus talán legizgalmasabb megvalósult változatát hozza létre, az európai polihisztorikus regény<sup>19</sup> broch-i változatát, amely mindenekelőtt az *Alvajárók*-trilógiában döntően a 'derengési állapot' feltevésére épül, a társadalomlélektani alapzat közvetlenül irodalomelméleti konzekvenciákhoz vezet. A 'derengési állapot' broch-i leírása a freudi 'tudatalatti'-ból indul ki. Miközben a 'derengési állapot' számos ponton átfedi azt, Broch nyomatékosan hangsúlyozza, hogy sem a freudi tudatalatti, sem a korábbi filozófiák 'tudattalan'-ja (das Unbewusste) nem teljesen adekvát jelölések a 'derengési állapot' jelenségeinek kifejezésére. Részben ugyanis, úgyis mint a természeti állapot

16. Freud tudománylogikai modellalkotásának elemzését lásd pl. Hermann Broch: *Massenwahntheorie. Beiträge zu einer Psychologie der Politik*. Frankfurt am Main, 1979. 44.

17. Hermann Broch: *Briefe*. 3. Kötet, Frankfurt am Main, 1981. 418–419.

18. Broch ezen eljárása teljesen és maradéktalanul beleilleszkedik a társadalomlélektan szociológiájának és történelmének legfontosabb tendenciájába, hiszen az egész tudományos indíttatású érdeklődést a húszas években az emelte döntő jelentőségűvé, hogy megjelent az európai városok utcáin az a szociális képződmény, amelyet a társadalom addigi kész integrációs formáihoz mérve ki zárólag 'tömeg'-ként lehetett csak definiálni, és amelynek vezető tudatformája Broch szerint éppen egy sajátos 'derengési állapot' volt.

19. Ld. Kiss Endre: Hermann Broch elmélete a polihisztorikus regényről. Budapest, 1981.

maradványai, a 'derengési állapot' elemei a 'tudatalatti funkciói' is<sup>20</sup>. Emellett azonban ez az 'emberi racionalitás' produktuma is. Így adódik a 'derengési állapot'-ban mintegy benne 'úsznak' a világ racionális feldolgozásának elemei is, az irracionális, a tudatalatti mozzanataival a legszervesebben és legteljesebben összekeveredve. Így a 'derengési állapot' társadalomlélektani hiposztázálása rendkívül termékeny átmeneteket teremthetett meg az 'igazi', a 'valóságos' emberi tudat értelmezése, majd ábrázolása számára is. Az 'Alvajárók' lapjain (maga a cím is voltaképpen a 'derengési állapot' egyik szinonimájának és egyben értelmezésének tekinthető) az autentikus emberi létezés alapozza meg az irodalmi ábrázolás, a narratológia egyes eljárásait.

A belső monológrol, az ún. 'tudatáramról' van szó. A modern irodalmi eljárások kevés változatát támadták annyira, mint éppen a belső monológot, a korántsem csupán a lukácsi realizmus-elmélet anti-modernista ressentiment-jának folyományaként. A legtöbb támadás éppen nem szélsőségesen avantgardista jellege miatt ostromozta, hanem legitimációját vonta kétségbe. Ilyen összefüggésbe helyezve érthetjük meg igazán Broch 'derengési állapot'-nak idevágó jelentőségét, hiszen ezzel ő a belső monológnak antropológiai, ha tetszik ontológiai megalapozást adott, mindezt történelmileg még különösen is verifikálta. Kétségbe vonták ugyanis a belső monológ legitimitását azzal az érveléssel, hogy nem csak nyelvi formában tudunk gondolkodni (Wyndham Lewis), hogy a belső monológ csak az olvasó tudatában áll össze 'jelentős'-sé (E. R. Curtius), olvasó-nélküli tárgyiassága tehát vitatható. Az az érvelés is megjelent, miszerint a belső monológ modern-klasszikus formája, a Joyce-féle, 'mesterséges', hiszen nem képes hitelesen visszaadni a tudatáram valóságát (Auguste Bailly)<sup>21</sup>. Látható, hogy Broch 'derengési állapot'-a problémák jó részét valóban megoldja, hiszen a belső monológot, a tudatáram technikáját kivonja a tisztán esztétikai-irodalomelméleti kontextusból. Broch-ot egyébként külön figyelem illeti meg abból a szempontból is, hogy a húszas-harmincas évek tömegpszichológiai virágzásának egész termését szem előtt tartva is a legalapvetőbben állítja középpontba az új tudati feltételek vizsgálatát, ez a többi lényeges szerzővel való összevetésből könnyűszerrel kimutatható.

A 'derengési állapot', mint egy regény alapja a maga módján ismét sajátosan egyesít esztétikai és lélektani mozzanatokat. A freudi tudatalatti klasszikus szöveggé válásának útja az analitikussal való kommunikáció során alakul ki, a pszichoanalitikus 'tudatáram' tehát ezen az úton válik szöveggé. A 'derengési állapot' egészen más úton válik nyelvvé és szöveggé, ami széles felületen egyenlő az epikai 'point of view', a 'Standort des Erzählers' problémával. A 'derengési állapot' regénybeli megjelenése a szó szoros értelmében forradalmasítja a nagyepikában megjelenő írói pozíciót. Hermann Broch-nak, most mint epikusnak, legnagyobb érdeme, hogy ezt a kiinduló helyzetet esztétikailag klasszikus módon kamatoztatja. A 'derengési állapot'-ra felépített polihisztorikus regény broch-i változata úttörő és további elemzésekre is méltó módon egyesíti a két vezető írói álláspontot, az ún. 'mindentudó

20. Hermann Broch: *Massenwahntheorie*. Frankfurt am Main, 1977. 71.

21. Ld. Stuart Gilbert: *James Joyce's Ulysses*. Első kiadás, 1930. 24–25.

írói', illetve az egyes szám első személyű előadás legfontosabb elemeit<sup>22</sup>. A 'derengési állapot' leírása mindenképpen egy új értelemben vett, az eddigi mindentudásnál is nagyobb mindentudással rendelkező írói feltételez (aki ebben a vonatkozásban méltó megfelelője magának a pszichoanalitikusnak, aki sokszor ironikusan kiemelt módon 'mindentudóbb' magánál a kezeltnél is), a másik oldalról azonban a 'derengési állapot' tartalmaiba való lemerülés, azok ábrázolása olyan intimitást teremt az írói dikció és az ábrázolt tudat között, ami megközelíti, ha éppen nem éri el a közvetlen egyes szám első személyű ábrázolás hasonló minőségét.

Freud egészen rendkívüli kihívást jelent a filozófus és metodológus Hermann Broch számára a filozófiai rendszerkonstitúció legátfogóbb kérdései tekintetében is. Broch filozófiai 'discours'-ja számos más iskola fontos elemeiből építkezik, ezeket az elemeket végső soron egy egészen eredeti leibniziánus egység-vízió jegyében egyesíti<sup>23</sup>. Ebből a lehető legátfogóbb szempontból ismételten visszatér a freudi gondolkodás tudománylogikai szerkezetének problémájához és rendkívül egyértelmű, kifejtett formában teszi szóvá azt, hogy Freud, lényegében összes korszakában, megmarad az ún. 'bipoláris' gondolkodás keretei között<sup>24</sup>. E megállapításnak hatalmas tétje van magára Broch gondolkodására vonatkoztatva is. Ha ugyanis Freud a bipolaritás mindenkor konkrét tartalmait egy közös elvre kívánta volna visszavezetni, nyomban olyan leibniziánus szerkezetekhez jutott volna, mint maga Broch: „A freudi lélekmodellnek legalábbis két mozgó elvet kell követnie, mivel (Freud–K. E.) sehol sem kísérli meg, hogy e két 'öserőt' egy közös gyökerre vezesse vissza.”<sup>25</sup> Broch tehát mindvégig úgy is pillant Freudra, mint aki majdhogynem az ő filozófiai 'discours'-jához egészen hasonló nagy gondolatrendszert hozott létre. Ezzel ő is egyike azoknak, akik el tudnák képzelni a freudi gondolatrendszer egy fajta szisztematizálását, amelytől Freud mindvégig rendkívüli módon elzárkózott. De akárki oldaláról szemléljük is e közös összefüggést, úgy hisszük, e tény mutatja legjobban, hogyan jelent meg Sigmund Freud pszichoanalízise Broch gondolatrendszere alternatívájaként is.

Italo Svevo: *Zeno tudata* című regénye (megjelent 1923-ban) alighanem a legelső olyan mű a világirodalomban, amelynek fiktív keretét egy pszichoanalitikus napló alkotja. Már ez a tény is utal arra, hogy irodalmiságnak és pszichoanalízisnek e regényben egészen sajátos és sokszoros egymásmellettiége jön létre. A pszichoanalízissel való számvetés mélységében és intenzitásban nem marad el Musil vagy Broch mögött, azoktól eltérően azonban 'Svevo tudata' nem fogalmaz meg a pszicho-

22. E két fő csoport elkülönülését veszi alapul *M. H. Abrams: A Glossary Of Literary Terms*. 1984 (4. kiadás) című munkája is. *Otto F. Best* (Handbuch literarischer Fachbegriffe. Definitionen und Beispiele, Frankfurt am Main, 1973, átdolgozott kiadás: 1982, 63.) ugyancsak kiemeli a tudatnak és a tudatalattinak a tudatáramban megjelenő egységét, azt az egységet, amelyet Broch irodalmon kívüli szférákban állapít meg.

23. Ld. *Endre Kiss: Herman Broch im Lichte der poststrukturalistischen Philosophie*, in: *Cahiers d'Études Germaniques*, 1989/16, 87–91.

24. Az osztrák pozitivizmus bipoláris szerkezetéről lásd e sorok írójának másik idézett összefoglaló munkáját Ausztria–Magyarország filozófia- és eszmetörténetéről.

25. *Hermann Broch: „Werttheoretische Bemerkungen zur Psychoanalyse”*, in: *Philosophische Schriften*, 2, Frankfurt am Main, 1977. 177.

analízissel szemben antropológiai vagy tudásszociológiai alternatívát, a mű egésze a pszichoanalízissel találkozó 'polgári normáltudat' rekonstrukciójára épül<sup>26</sup>.

Italo Svevo életműve végtelen gazdagságban szövődött össze Ausztria–Magyarország szellemi életével<sup>27</sup>. Az osztrák–magyar eszmétörténet s azon belül különösen is Trieszt szellemi világának kutatása ma már rendkívüli módon előrehaladt e kapcsolatoknak nemcsak tárgyi-filológiai kimutatásában, de azok interpretációjában is. De magában a *Zeno tudatában* is közvetlenül tematikussá válik, hogy Zeno Grazban járt egyetemre, Guido, Zeno vetélytársa Otto Weininger elméletét sajátította ki, Ernst Mach: *Az érzetek elemzésének* egyes elemei is feltűnnek a regényben. Az osztrák–magyar életvilág számos köznapi eleme is lépten-nyomon megjelenik, amik Svevo nagy regényét önmagukban is már szinte kultúrtörténeti dokumentummá avatják.

A *Zeno tudatában* a regénydikció és regényszerkezet egészen egyszerűen egybesimul a pszichoanalitikus naplóval, a regény materiája kritikusan és reflexíven azonos a pszichoanalitikus kezelés anyagával. A regény elemzendő vezető sajátossága azonban mégsem ez a mind irodalom-, mind pszichológiatörténeti szempontból egyedülálló új rekonstrukció. Az európai polihisztorikus regények e pompás darabjában Svevo legfontosabb sajátossága a pszichoanalízisen át szemlélt polgári léttörténet történet-filozófiai keretbe állítása, majd egyszerűre és egy csapásra világít rá mind a polgári tudat történetére, mind pedig a pszichoanalízisre. Az irodalom szinte azonossá válik a pszichoanalízissel, s azután a történelmi fordulat fényében az irodalom ismét tematikussá teszi a pszichoanalízist, amennyiben Zeno végképp megszabadul mind neurózisaitól, mind pedig a pszichoanalízistől, de a valóságos összefüggések varázsos játéka folytán épp e megszabadulással igazolja a pszichoanalízis igazát<sup>28</sup>.

Zeno személyében a közép-európai kultúra mind társadalmilag, mind eszme- és kultúrtörténetileg meghatározó impresszionista személyisége kerül a pszichoanalízis divánjára, a *Zeno tudatában* a pszichoanalitikus napló, mint regényfikció a közép-európai impresszionista személyiség egyik legmélyebb önvallomásává válik. Klasszikus mivoltában szerepet játszik az is, hogy szemben az irodalomban leggyakrabban artikulált értelmiségi-, vagy dandy- (vagy e kettő elegyeként létrejövő) impresszionizmussal, Svevonál a polgári impresszionizmus, a közép-európai impresszionista polgári lét fenomenológiájának talán legmélyebb és legmaradandóbb műve jött létre. Éppen annak a kornak és annak a régióknak a polgára világítja át önmagát a pszichoanalízis fényével, amelynek 'mély' elemzése során maga a pszichoanalízis is keletkezett. Ennek a klasszicitás jegyeit többszörösen is felmutató helyzetnek a megítélése természetesen attól függ, hogy miképp ítéli meg valaki a pszichoanalízis tör-

26. E megkülönböztetés alapvetően tudásszociológiai jellegű, de van irodalmi jelentősége is. Nem a pszichoanalízissel szemben alternatívákat megfogalmazó tudat (mint Broch vagy Musil), nem is a pszichoanalízis hatásán keresztülment író valóságfeldolgozását olvassa (mint annyi más esetben), hanem a regényben a főszereplő tudatán keresztül válik tematikussá a pszichoanalízis. Ilyen értelemben a címbe szereplő 'tudat' ismét rendkívül találó és egzakt megfogalmazás.

27. Erről, a legfontosabb hivatkozásokkal együtt Kiss Endre: *Felszínbe rejtett mélység*. Italo Svevo és az Osztrák–Magyar Monarchia, Műhely 1986/6. 32–38.

28. A pszichoanalízis egy részletesebb tudománylogikai elemzésének szembe kell néznie e számos paradoxonszerű összefüggéssel is: a pszichoanalízissel szembeni ellenállás, elutasítás számos változata felfogható a tan igazolásaként is.

téneti mivoltát. Eddigi munkáinkban nemegyszer egyet nem értésünket fejeztük ki azokkal az interpretációkkal szemben, amelyek túlságosan közeli, közvetlen, éppen ezért egyben mechanikus és differenciálatlan módon próbálták a freudi pszichoanalízist nemcsak kapcsolatba hozni, de egyenesen 'le is vezetni' mondjuk saját kora Bécsének szellemi életéből. Mindamellett e kapcsolatnak az az általános változata, amely Svevo művében jelenik meg, mégis felvet ehhez kapcsolódó kérdéseket. Világos, hogy a freudi pszichoanalízisben éppen az egyes elemzések konkrét mivolta miatt kirajzolódik az az életvilág, amelyben a kezelés tárgyai élnek. Ez azonban nem jelentheti azt, hogy a pszichoanalízisben meghatározónak bizonyuló tulajdonságok és a jegyek ezen életvilág mintegy szociológiai meghatározottságaiból lehetnének levezethetők. Ha tehát a pszichoanalízis szociologizálását elutasítjuk<sup>29</sup>, egy valamilyen tágabb tudásszociológiai keret létét, amit legszívesebben kulturális-civilizatórikus keretnek tekintenénk, fel kell tételeznünk, a freudi pszichoanalízis egy meghatározott civilizációban élő ember analízise, s e civilizáció jelenik meg ideáltipikus formában Svevo pszichoanalitikus fenomenológiájában.

Utaltunk arra, hogy Svevo műve két nagy részből áll, magából a pszichoanalitikus naplóból, amely Zeno életének feldolgozását foglalja magában és az utolsó fejezetből, amelynek címe 'Pszichoanalízis'. Amíg az első részt impresszionizmus és pszichoanalízis egymásba játszása határozza meg, az utolsó fejezet történelmi fordulata egyszerre értékeli át mind az impresszionizmust, mind a pszichoanalízist, s folytatja a maga módján e szférák egymásba játszásának, a pszichoanalízis tagadásán keresztül létrejövő igazolódásának, igazolódásán, megvalósulásán keresztül való megcáfolódásának művészetét.

A kritikusan szemlélt pszichoanalízis fényében az impresszionista személyiség egyik legelfogulatlanabb, legőszintébb, legkritikusabb ábrázolása jön létre, ami nemcsak az európai impresszionizmus historiográfiájában egyedülálló, hanem igazolja a pszichoanalízisben rejlő azt a felvilágosító potenciát, amely valóban olyan tabuk ledöntésére is alkalmas, mely magában az emberben él önmaga iránt. Ilyen szempontból Zeno pszichoanalitikus naplója az impresszionizmus defetiszizált, különösképpen önmaga tetszetős ideológiáját is leleplező ábrázolása. A *Zeno tudatának* ez az első része is tele van a pszichoanalízis számos elemével, mégis úgy tűnik, hogy e defetiszizált, objektív önábrázolás a pszichoanalízis talán legmarkánsabb jelenléte a regény első részében.

A *Zeno tudata* második része az utolsó, a nyolcadik fejezet, amelynek címe éppen 'Pszichoanalízis'. E fejezet a háború kitörésének ábrázolása, amely történelemmé antikválta Zeno addigi életét, Zeno tudatát. Ez az a pont, ahol impresszionizmus és pszichoanalízis együttesen konfrontálódik a történelemmel, amelynek során azután a váratlan végkifejlet bekövetkezik. A háború kitörése véget vet a polgári létnek és kultúrának, ha tetszik, a pszichoanalízisnek is. Miközben azonban a pszichoanalízis történelmi kora lejár, Zeno sorsa a történelem irányával ellenkezőleg változik meg: meggazdagodik és meggyógyul. Abban a pillanatban, amikor búcsút vesz a

29. Sajátos, az előzőekkel sokszor azonosnak tűnő, de valóságos probléma az, amikor a pszichoanalitikus és a szociológiai szféra között tárgyi izomorfia lép fel. Ilyen lehet az ún. Ödipusz-komplexusnak megfelelő, egyébként teljesen áttetsző szociológiai tartalom, ami a közép-európai család történeti-szociológiai szerkezetéből adódik.

pszichoanalízistől, igazolja végérvényesen azt: megszabadul élete alapvető konfliktusától, gazdag, azaz sikeres lesz, és ezzel nyomban a polgári egészség attribútumának birtokába jut.

A pszichoanalízis és a modern klasszikus irodalom kapcsolatával foglalkozó egy tanulmány sem zárulhat azzal a nyugodt meggyőződéssel, hogy e témát akárcsak egy-két kiválasztott szempontból is kimerítően feldolgozta. E tény mindenki számára könnyen belátható. Legfontosabb, alapvető oka az, hogy a tizenkilencedik század végének tudományossága és társadalmi mozgalmai az európai civilizáció egyetemes történetében először dolgozta fel mind tudományos, mind minden más értelemben az erotika olyan jelenségét az általános emberi szférában, azaz vonta be abba a sajátlagosan női erotika problematikáját. Természetes tehát, hogy a modern klasszikus irodalom azzal a sokrétűséggel dolgozta fel ezt a gondolkört, amelyet Broch, Musil és Svevo esetében kimutathattunk. Nem lényegtelen törekvése volt dolgoztunknak az sem, hogy legalább e három szerző példáján igazolhatta: a modernség nagy klasszikus művei sajátos fényt vetnek a freudi tanításra magára is. A nagy művek egyenesen a pszichoanalízis alternatíváiként jelennek meg, miközben éppen ebben az összevetésben világosodik meg leginkább a freudi pszichoanalízis hermeneutikájának áttetszően tiszta tudományos mivolta.

## Viták a pszichoanalízisről a szovjet irodalomtudományban a húszas években

„Freud győzelmi szerelvénye”, amely—egyik renegáttá lett tanítványa gúnyos megállapítása szerint—„az Ödipusz-komplexus mozdonyára kötve diadalmasan száguldotta be a földtekét”—(1), Oroszországot sem kerülte el. Írásai közül a *Leonardo da Vinci* és az *Álomfejtés*—(2) még az I. világháború kitörése előtt megjelent, de igazán ismertté a forradalom utáni évek tették, amikor sorra napvilágot láttak orosz fordításban legfontosabb művei—*Bevezetés a pszichoanalízisbe, A vicc és viszonya a tudattalanhoz, Három értekezés a szexualitás elméletéről, A pszichoanalitikai mozgalom története, A halálösztön és az életösztönök, Tömeglélektan és én-analízis, Az ősválami és az Én, Totem és a tabu*—(3) stb.—valamint az elméletét népszerűsítő munkák.

Fogadtatásuk azonban korántsem volt egyértelműen kedvező. Mégpedig főként azért nem, mert még a szakmai közvélemény is a történelmet formáló, arcnélküli tömegek, a Szerafimovics által megénekelt *Vasáradat*nak a bővületében élt. A Proletkult vezető teoretikusának, Alekszandr Bogdanovnak a vélekedése szerint ugyanis az egyes ember csak jelentéktelen összetevője a társadalmi szervezetnek, amelyet a kollektív tapasztalaton alapuló „kollektív tudat” működtet. Éppen ezért érzéseit, céljait, erőfeszítéseit, sőt, még gondolatait is maradéktalanul alá kell rendelnie a közösség érdekeinek, amelybe tartozik. Ennek a gondolatnak a jegyében fogant Alekszandra Kollontaj külföldön nagy port felkavart könyve, *A dolgos méhek szerelme*, aki a nők egyenjogúsítását úgy akarta megvalósítani, hogy tagadta a családi élet és a gyermeknevelés szükségességét. Nehéz elhinni, hogy még olyan velejéig humanista író is, mint Andrej Platonov, ifjúkorában hatása alá került ennek a koncepciónak: „A történelem egyre inkább azon az úton halad, hogy a gondolat az érzések rovására fejlődik. Közel az idő amikor a tudat véglegesen kiöl minden érzést az emberből, főként a nemiséget. A tudat uralmának meghonosítása az érzelmek mostani birodalma helyett—ebben rejlik a közelítő jövő értelme”.—(4)

A közösségi eszmény eluralkodása nemcsak a személyiséget szorította háttérbe, hanem a lélektan létjogosultságát is megkérdőjelezte. Emmanuil Jehcsmen—Liszenko korai előfutára—1923-ban arra szólította fel „az egyszerű blúzba öltözött munkásokat”, hogy „az új biológia elméletével felfegyverkezve”, semmisítsék meg „a kizsákmányoló koholmány viperafészkeit”, azaz a pszichológiai intézeteket és tanszékeket.—(5) A „polgári individualizmus szellemének” végleges kiküszöbölésére hivatott „új biológia” minden állampolgárt testre szabott élettani bizonyítvánnyal kívánt el látni, amely tartalmazza az „emberi egyed” külső ingerekre adott reflex-válaszait, és mint ilyen munkakönyvként és élelmiszerjegyként szolgált volna az objektív szükségletek kielégítésére.—(6) Nyikolaj Buharin éles hangú pamfletjének köszönhető, hogy



ez az antiutópiába illő *Jencsmeniász* akkor nem valósult meg.-(7) Az egyéni tudat introspektív pszichológiája elleni támadás azonban tovább folytatódott a dialektikus és történelmi materializmus filozófiájára támaszkodó új lélektan kidolgozása érdekében. Miután K. N. Kornijlov 1923. januárjában nagyhatású előadást tartott az I. Összoroszországi Pszichoneurológiai Kongresszuson *Pszichológia és marxizmus* címmel, hamarosan át is vette G. J. Cselpanovtól a Moszkvai Egyetem Pszichológiai Intézetének vezetését. Ily módon az általa képviselt—egyébként a behaviorizmussal rokon—reaktológia vált az objektivitásra törekvő kutatások meghatározó irányzatává a 20-as években.

Voltak azonban, akik úgy gondolták, hogy a freudizmus felel meg leginkább azoknak a követelményeknek, amelyeket a marxista világnézet támaszt a lélektan tudományával szemben, és a két szemléleti rendszer összeegyeztetésén fáradoztak.-(8) B. D. Fridman egyenesen azt állította, hogy a pszichoanalízis „a történelmi materializmus módszertani folytatása”.-(9)

Lev Vigotszkij, a korszak egyik legkitűnőbb tudósa szintén nagy érdeklődést tanúsított a tudattalan problémája iránt. A *Művészetpszichológiában*, amely csak negyven évvel a megírása után jelent meg, megállapítja: „A pszichoanalitikus módszer gyakorlati alkalmazása... még várat magára, és csak annyit mondhatunk, hogy ennek valóban gyakorlatilag is realizálni kell azokat az óriási elméleti értékeket, amelyek magában az elméletben rejlenek. Ezek az értékek általában egy dologra vezethetők vissza: a tudattalan bevonására, a kutatás szférájának bővítésére, annak kimutatására, hogyan válik a művészetben a tudattalan szociálissá”.-(10) Véleménye szerint a gyakorlati alkalmazás csak akkor kecsegtet sikerrel, ha a pszichoanalitikusok megszabadulnak attól a beidegződéstől, hogy teljesen figyelmen kívül hagyják a tudatot és az emberi lélek minden megnyilvánulását mindenáron egyetlen szexuális hajlamra akarják redukálni.

Ám a freudizmus legalaposabb elemzését mégsem szakmabeli írta meg, hanem Valentyin Volosinov, a Bahtyin köréhez tartozó fiatal filozófus, aki később a törvénytelenések áldozatává lett. (Anélkül, hogy megpróbálnánk igazságot tenni a kérdésben, megjegyezzük, a szerzőséget az utóbbi időben többen Bahtyinnak tulajdonították, aki—állítólag—egyelőre ismeretlen okok miatt néhány elméleti írását a 20–30-as években közeli barátainak és tanítványainak—Volosinovnak és Pavel Medvegyevnek—a neve alatt publikálta.) 1927-ben megjelent könyvében-(11) a szerző részletesen tárgyalja az elmélet legfontosabb kategóriáit, összehasonlítja a kortárs pszichológiai és ideológiai áramlatokkal, és lényegét abban látja, hogy az ember tudatát—ami iránt egyébként is bizalmatlanul viseltetik—nem történelmi, hanem biológiai léte határozza meg, amelyek legfontosabb tényezője a szexualitás. Ily módon ez a tanítás a pszichikum minden ízében ideológikus tartalmát, a tulajdonképpen társadalmi jellegű folyamatokat az individuális pszichológia szemszögéből próbálja magyarázni. Ráadásul a marxizmussal azért sem egyeztethető össze, mert a világnézetől független tudományos semlegességet hirdet, márpedig—szögezi le Volosinov, csaknem szó szerint idézve Lenin jellemzését Lev Tolsztojról mint „az orosz forradalom tükréről”—„Az osztályérdekeltség és elkötelezettség *objektív* szociológiai kategória, amelyet az *individuális* pszichikum korántsem mindig tudatosít magában. De

éppen ebben az *osztályérdekeltségben* rejlik minden elmélet, minden gondolat legfőbb hordereje. Hiszen ha egy gondolat erőteljes, meggyőző és jelentős, akkor nyilván képes volt megragadni az adott társadalmi csoport életének valamely *lényeges* oldalát, képes volt e csoportnak az *osztályharcban* elfoglalt álláspontjára helyezkedni, még ha ezt a gondolat megfogalmazója esetleg egyáltalán nem is tudatosította magában.”—(12)

Természetesen ezek a kritikai észrevételek elég nyomósan estek latba, hogy megakadályozzák a pszichoanalízis szaktudományos karrierjét a Szovjetunióban. Amelőlésének fő oka mégis abban keresendő, hogy I. P. Pavlov és V. M. Behtyerev kutatási eredményeinek publikálása után—(13) az ő követőik vették át a vezető szerepet az új marxista lélektan megalapozásában. Legalábbis egy időre. Történt ugyanis, hogy miután az utóbbi tudós egy konzultáció alkalmával óvatlanul paranoiát állapított meg diagnózisként Sztálinnak, majd mindmáig tisztázatlan körülmények között elhunyt—(14), fény derült az általa képviselt szakmai irányzat hiányosságaira. Az 1929 nyarán lezajlott vitában súlyos vádakkal illették a *reflexológiát*, mechanisztikus materializmusban marasztalva el, mely azt eredményezte, hogy a pszichikum gazdagságát biológiai és fiziológiai jelenségekre egyszerűsítette. A viselkedéstudomány—reaktológia—hívei ugyan még tartották magukat egy ideig, de 1931-ben ők is kénytelenek voltak a tudatot állítani vizsgálódásaik középpontjába, és ezzel a tudattalan kérdése évtizedekre lekerült a napirendről.

A pszichoanalízis műelemző módszerként való meghonosításának kísérlete hasonló körülmények között játszódott le, azzal a különbséggel, hogy még több iskola és irányzat szeretett volna a marxista gondolkodás egyedüli letéteményese lenni. A kezdet egyáltalán nem nevezhető szerencsésnek, hiszen I. D. Jermakov professzor könyvei ijesztő példákkal szolgáltak, amikor például „felfedezte”, hogy Kovaljov örögnagynak a Nyevszkij Proszpekten sétálgató orra a pénisz helyettesítő szimbóluma, amiben a „kasztrációs komplexus” jut kifejezésre Gogolnál—(15), vagy amikor Puskinről megállapította, hogy az „isteni Erosz tüze” lobog benne és a reális élethez fűződő kapcsolatát a szeretkezések biztosítják—(16). Nem ébresztett sokkal több bizalmat J. Neufeld Dosztojevszkijről szóló monográfiájának fordítása sem (amihez maga Freud írt előszót), mivel a szerzőtől nem tellett többre, mint az, hogy deklarálja: „A pszichoanalitikai kutatások fényénél vizsgálva ennek a nagy írónak az életét, azt látjuk, hogy jellemét, amely a szüleihez való viszonyának hatása alatt alakult ki, életét és sorsát szinte teljes mértékben Ödipusz-komplexusza határozta meg. A perverzió és a neurózis, a betegség és az alkotóerő—jellemének tulajdonságai; mind ezt visszavezethetjük a szülő-komplexusra, és csakis arra”.—(17) Nem csoda, ha az ilyen erőszakolt pánszexualizmus diszkreditálta a módszert az olvasók szemében.

Más a helyzet a tudattalan fogalmával, amelyik ismerősen összecsengett a Potyebnya nyomdokain haladó ún. „pszichológiai iskola” egyik sarkalatos tételével, miszerint „a mentális aktusok túlnyomó része éppen itt, a tudat küszöbén túl megy végbe”.—(18) A század elején közhelyszámba ment az ihletelvű esztétikában, hogy a tehetség irracionális eredetű és a nem-tudatos mozzanat minden teremtő aktus szerves velejárója. Egyetértettek abban is, hogy az intuíció, képzelőerő, fantázia segítségével életre hívott műalkotás végső soron a művész belső élményvilágának külsővé

tett szublimációja. Ilyen szempontból a freudizmus termékeny talajra talált Oroszországban, sorsát mégsem kerülhette el: mint megannyi külföldről származó ideológiai áramlat (a marxizmust is beleértve), a honi hagyományok és az értelmező közösségek önkénye folytán lényegét tekintve felismerhetetlenné torzult. Az „Unbewusst” orosz megfelelőjét ugyanis egyformán használták a tudatalatti, az ösztönös, az öntudatlan, a nem szándékolt megnyilvánulás megnevezésére. A fogalmi tisztázatlanság az alkalmazhatóság kérdésében kiobbant vitára is mindvégig rányomta bélyegét.

Különösen figyelemre méltó a vulgárszociológus V. F. Pereverzev okfejtése, aki *A kortárs szépirodalom frontjain* című tanulmányában a következőket írja: „A művész pártosságát nem tudatos tendenciák, hanem tudatalatti élmények határozzák meg. Előfordulhat, hogy egész élete során nem is sejti, hogy alkotómunkájával egy bizonyos párt ügyét szolgálta, illetve fordítva, képzelheti magát egy bizonyos párt művészenek, miközben semmi hasznát nem hajt neki, hanem néha egyenesen kárt okoz... Ritka az olyan művész, akinek tudatalatti élményei szervesen formálódnak tudatos irányultsággá, tudatos pártossággá. Nyilvánvaló, hogy rendkívül nehéz a művész pszichológiai létének megfelelő tudatos, pártos ideológiai felépítményt emelni. És jobb ha hiányzik ez a felépítmény, mintsem ellentmondjon a művész pszichológiai létének. A pszichológiai létnek ellentmondó irányzatosság elpusztítja a művészt, miközben a felépítmény és a tudatos irányvétel hiánya nem teszi közömbössé a művészt a pártálláspont tekintetében. Mivel, megismétlem, a művészi alkotómunka pártossága nem annyira a tudatban, mint inkább a tudatalatti szférákban gyökerезik”. –(19)

A marxista irodalomtudomány megteremtésén fáradozó vulgárszociológusok leegyszerűsítve tárgyalták a lét és a tudat összefüggését. Elsősorban Plehanov nézeteire támaszkodva, abból indultak ki, hogy a termelési viszonyok az osztálypszichológia közvetítésével determinálják az ideológiai felépítményt, és a művészi alkotásokban — a szerző szándéka ellenére is — óhatatlanul az osztály elfojtott hívó szava jut kifejezésre. Ebből következően kritikai értékítéleteikben a származásnak tulajdonítottak döntő szerepet, és a „kutyából nem lesz szalonna” elve alapján bizalmatlanul szemléltek a nem proletár, úgynevezett „útitárs-írók” tevékenységét. V. M. Fricse nyíltan bevallotta: „egyetlen marxista sem kételkedett abban, hogy az osztálypszichológia által meghatározott művészi alkotómunka jelentős mértékben *tudattalan valami*, mivel a művész osztálypszichológiája egész sor tudatalatti elemből tevődik össze.” –(20)

Kézenfekvőnek látszott tehát a pszichoanalitikus módszert segítségül hívni ennek a homályos alkotáslélektani tartománynak a megvilágítására, abban a reményben, hogy választ ad az író és a mű, a mű és a valóság közti bonyolult kölcsönviszonyok kialakulására. Az ötletet 1923-ban elsőként P. I. Lebegyev-Poljanskij, a Proletkult volt elnöke, az Irodalmi Főigazgatóság vezetője vetette fel *Az alkotás mechanizmusa és az irodalomkritika* című írásában. A kipróbált bolsevik hangsúlyozta, hogy a „pszichoanalízisre, amely nap mint nap az élet és a tudás egyre újabb területeit hódítja meg, nagy jövő vár. A marxizmussal egyesítve hathatós eszközévé válhat a művészetkritikának, akárcsak az ideológia egyéb formáinak”. –(21)

Hasonló álláspontot képviselt I. Grigorjev is az első szovjet társadalmi-irodalmi folyóirat, a *Krasznaja nov* hasábjain. *A pszichoanalízis mint a szépirodalom kuta-*

*tásának módszere*—(22) című cikkében rámutat arra, hogy a művészet naív realista felfogásával ellentétben az alkotó egyén korántsem passzív módon, szenvtelenül ismeri meg és ábrázolja a valóságot, hanem annak leképezésében személyes érzelmei motiválják. Ily módon a műalkotás jelei sajátos álomszimbólumoknak tekinthetők, amelyek segítségével a művész elfojtott szándékait fordítja le a fantázia nyelvére. Éppen ezeknek a tudat tényeivé transzformálódott lelki indítékoknak a feltárására kínál termékeny hipotézist a dinamikus tudattalanról szóló tanítás. A szerző nem tagadja, hogy Freud követői—elsősorban a szexuális ösztönnek tulajdonított meghatározó szerep miatt—nemegyszer estek szélsőséges végletekbe műelemző gyakorlatok során, ám meggyőződéssel vallja, hogy a pszichoanalitikus módszer alkalmazása csak gazdagíthatja a marxista irodalomtudományt.

Okfejtéséhez—a folyóiratnak ugyanabban a számában—a főszerkesztő, A. K. Voronszkij fűzött bíráló észrevételeket *A freudizmus és a művészet*—(23) címmel. (Tanulmánya—rövidítve—ebben a számban olvasható.) A nagy tekintélynek örvendő kritikus és publicista—(24)—akit még Lenin nevezett ki erre a posztra—, határozottan elutasította a törekvést a marxizmusnak a freudizmussal való „összeházasítására”, bármilyen jó szándék diktálta is azt. Leszögezte, hogy a materialista ismeretelmélet szerint „érzeteinknek és képzeleteinknek nemcsak szubjektív, hanem objektív jelentőségük is van, mert a valóságot tükrözik vissza, s nem mint hieroglifák és szimbólumok, hanem mint a világ *képmásai*”. Véleménye szerint, aki azt állítja, hogy a művészi igazságok kizárólag szubjektívak, az tagadja a művészet társadalmi eredetét is, a műalkotások társadalmi jelentőségét is, mivel a művet a szűk értelemben vett individuális alkotás termékének, a művészt pedig társadalmi kapcsolatoktól megfosztott lénynek tekinti. Ezért „az a nézet, melynek megfelelően a művészet az alkotó szándékait transzponáló sajátos szimbólumok világa, a logika kérelhetetlenségével vagy agnoszticizmushoz vagy szubjektív idealizmushoz vezet”.—(25)

Voronszkij elutasító magatartásának megítélését ugyanakkor messzemenően befolyásolta az a körülmény, hogy személye a korabeli irodalmi csatározások közepontjában állt. Lévéen a szellemi élet egyik vezéralakja, íróként, szerkesztőként és irodalomszervezőként mindig a demokratikus, humanista értékeket pártfogolta és a minőséget tartotta elsődlegesnek. Minden tekintélyt latba vetve támogatta és védelmezte az „útitárs-irodalmat” és a *Pereval* csoportosulást, egyszersmind szembeszállva az egyeduralomra törő, szélsőséges proletáriró-szervezetek agresszív elképzeléseivel—(26). 1923-ban kijelentette, hogy „proletár művészet nincs és nem is lehet, amíg a régi kultúra és a régi művészet elsajátításának feladata áll előttünk”.—(27) Ellenfelei ezt nem tudták neki megbocsátani, és különösen a *Na posztu* (Vártán) című folyóirat körül tömörülő kritikusok indítottak ellene heves támadást, hogy eltávolítsák a *Kraszna* nov éléről. Az akció annyiban sikeresnek bizonyult, hogy *Az OK(b)P KB 1925. június 18-i határozata*—(28) Voronszkij kétértelműségét a proletáriró-irodalom jövőjében „kapituláns elhajlásnak” minősítette. Ennek következtében a freudizmus kérdésében elfoglalt tagadó álláspontja is félig-meddig hitelét veszítette.

A szemtanú és a kortárs Mácsa János a szovjet esztétikai gondolat fejlődését tekintve a következőket írja: „Voronszkij elméleti nézetei a húszas évek első felében, a leghevesebb metodológiai viták idején, éppen a marxizmussal ellentétes irányban

bontakoztak ki. Ennek a „pálfordulásnak” az volt az oka, hogy éppen akkoriban (1925-ben) Voronszkij átállt a trockisták táborába. A húszas évek elején Voronszkij elméleti munkáiban... szóban elismerte a művészet osztályjellegét az osztálytársadalomban, a marxizmus védelmezőjeként nyilatkozott az irodalomelmélet és kritika kérdéseiben. De már akkor is felemás, lényegében revizionista álláspontot foglalt el”.-(29)

Később a szovjet sajtó történetének egyik szerzője még azzal is megvádolta Voronszkijt, hogy *A freudizmus és a művészetben* csupán a szexuális „motívumok” bírálatára szorítkozott és a kommunista világnézet jelentőségének lekicsinylése folytán jutott arra a következtetésre, hogy a művészi alkotómunka során az intuíció és az ösztön játszik döntő szerepet.-(30) Mivel az inkriminált tanulmány magyarul ebben a számban olvasható, bárki meggyőződhet róla, hogy egyik állítás sem igaz.

Mindenesetre tény, hogy az említett írás nem döntötte el végérvényesen, hogy a pszichoanalitikus módszer alkalmazható-e a műelemzésben. A hivatalos álláspont kialakítására 1925-ben a Kommunista Akadémián tettek kísérletet, ahol vitaülést rendeztek „A freudizmus és a művészet” témáról. A megnyitó előadást V. M. Fricse tartotta, aki összegezve Freud elméletének alapvető tételeit, megállapította, hogy „a bécsi iskola” tevékenységére az érdekes, de nyilvánvaló dilettantizmus nyomja rá a bélyegét, mivel az alkotó egyént a történelmi közegtől elszakítva vizsgálja, a művészi aktust a szexuális érzelmekből vezeti le, azzal azonosítja, és ily módon tagadja a művészettel, mint a fejlődés tövényszerű folyamatával foglalkozó tudomány eszméjét.

P. I. Lebegyev-Poljanszkij egyetértett az előadó következtetéseivel, ám szükségesnek tartotta hozzátenni, hogy bár a freudizmus nem helyettesítheti a marxizmust, mégis hasznos lehet a művész individuális tulajdonságainak elemzésénél.

V. F. Pereverzev kifejtette, hogy a legnagyobb tévedés abban az illúzióban hinni, mintha a freudizmus a marxizmussal rokon materialista rendszert képezne. A marxizmus semmit sem tanulhat el tőle, mert a pszichoanalízis keresztül-kasul idealista és a szubjektumból, a szubjektív élmények elemzéséből indul ki, miközben a művészetet teljes mértékben a neuropatológia területére utalja. A marxista szociológus ezzel az alapállással semmit sem kezdhet.

C. A. Hazarov volt az egyetlen, aki kiállt a pszichoanalitikus módszer alkalmazhatósága mellett, a vita mégis azzal a konklúzióval zárult, hogy a freudizmus az irodalom tanulmányozása terén semmit sem ad és teljességgel összeegyeztethetetlen a marxizmussal.-(31)

Az eszmecsere tanulságait és érvrendszerét főként a „materialista alkotómódszer” hegemoniájáért harcoló írószervezetek (MAPP, RAPP) igyekeztek kamatoztatni a *Pereval* csoport tagjainak lejáratására, akiket árnyaltabb lélekábrázolásuk miatt irracionálisnak marasztaltak el. Alekszandr Fagyejev 1928-ban, a Proletárirók I. Országos Kongresszusán tartott előadói beszédében felhívta a figyelmet, hogy „ma az idealista hadjárat az irodalomban Freud és Bergson tanításának zászlaja alatt folyik. Ha nagy általánosságban akarnánk megfogalmazni ennek a tanításnak a lényegét, az a következőkben foglalható össze: ez a tanítás elszigeteli az ember lelkivilágát a környező világtól, s főként a környező társadalmi világtól, amellyel pedig oksági összefüggésben van, a szubjektív emberi szándékokból indul ki és ilyenformán rendkívüli

mértékben eltúlozza, hiperbolizálja a tudatalatti elemet az egyes ember személyiségében, egyedüli dinamikus erőként tüntetve fel azt... Az efféle tanítás a művészt a társadalmi környezettől elszigetelve szemléli, munkásságát a művész lelkében végbemenő pszichológiai folyamatok alapján vizsgálja. A művek hőseit ugyancsak a társadalmi viszonyoktól elszigetelve vizsgálja, a művész szubjektív szándékaiból indul ki, melyekben a „tudatalatti” játssza a főszerepet.—(32)

Különösen Vszevolod Ivanov *A titkok titka* című könyve kavarta fel a kedélyeket, de az éber kritikusok a freudizmus hatását vélték felfedezni Pilnyak, Budancev, Zamjatyin műveiben is. Noha V. M. Fricse megengedhetőnek tartotta nem proletár származású hősök ábrázolásakor az „öntudatlan” pszichikum biológiai jellegének „nem racionalista” eszközökkel történő kidomborítását—(33), végeredményben a sematikus realizmus követelménye győzedelmeskedett és 1930-ban a Kommunista Akadémia Irodalmi, Művészeti és Nyelvi Szekciója határozatban mondta ki egyebek mellett, hogy:

„A Voronszkij-iskola világnézete és módszere nem más, mint az intuitivizmus világnézete és módszere naív realizmussal párosulva”.

„A perevalista kritikusok és írók Voronszkij elméletei nyomán úgy gondolják, hogy az intuitivizmus módszere az objektív valóság legigazabb, adekvát művészi megismerésének módszere”.

A határozat befejezésül megállapította, hogy ennek az iskolának az elmélete „rendkívül reakciós és káros társadalmi politikai funkciót” teljesít azzal, hogy „a világhoz való intuitív, nem tudatos viszonyt”... az osztályharctól való menekülést hirdeti—(34).

Voronszkij bukásával—akit száműzték, majd a törvénytelenségek áldozata lett—az alkotórendszerek pluralizmusa és szabad versenye átadta helyét a RAPP hegemoniájának, ami természetesen nem akadályozta meg, hogy „kommunista fennhéjázás” ürügyén 1932-ben őket is feloszlassák. A pártirányítás érdekeinek megfelelően egyre inkább előtérbe került a tudatosság kritériuma és a marxista világnézet primátusa. A freudizmussal való időleges kacérkodásra az utolsó csapást a *Novij Mir* főszerkesztője, Vjacseszlav Polonszkij mérte, aki az irodalmi élet konszolidálásán munkálkodott a sztálini kultúrpolitika szellemében. A *marxista irodalomtudomány problémái* című cikksorozatában—(35)—amely később önálló kiadványként is megjelent *Tudat és alkotás* címmel —nemcsak Voronszkijt, hanem Pereverzevet, Fricsét, sőt még Fagyeevet is kritikával illeti, amiért nem elég következetesen szálltak síkra a tudatos művészi alkotómunka programjáért és ezáltal engedményeket tettek a polgári ideológiának, mivel „a «tudatért» vagy a «tudattalanért» folytatott küzdelem csupán az ideológiai harc egyik formája, amely nem független azoktól az álláspontoktól, amelyeket a különböző társadalmi csoportok védelmeznek korunk osztályösszeépéseiben”.

Vjacseszlav Polonszkij véleménye szerint a freudizmus—minden kitűnő részlet-megfigyelés ellenére, amit az individuális pszichológia területén tett—módszertanilag annyira erőtlen és lapos, alapjában véve annyira reakciós, hogy az irodalomra gyakorolt hatását egyértelműen károsnak kell ítélni. Azt is teljesen nyilvánvalónak tartja, hogy a pszichoanalízisre nem lehet marxista művészetelméletet alapozni, mi-

vel „nem lehet tudományos esztétikát építeni arra a megállapításra, hogy az ember által tudatosan átélt állapotokon kívül létezik egy titokzatos, tudattalan élet, amely ráadásul nagyfokú aktivitással rendelkezik és engedelmes eszközként használja tudatunkat a valódi szándékok és cselekedetek elleplezésére. Éppen ennek a tudományosan soha nem bizonyított tételnek a talaján szökkennek szárba a művészet idealista, misztikus és vallásos értelmezései”.-(36)

A pszichoanalízis sorsa a Szovjetunióban illetéknéppen megpecsételődött. Egyúttal kikerültek a közhasználatból a „gyanús” alkotáslélektani fogalmak is: tehetség, képzelőerő, fikció stb. A 30-as évektől kezdve—a szocialista realizmus esztétikája és gyakorlata idején—a freudizmust legfeljebb csak mint a kapitalista művészet válságjelenségét emlegették, egészen a 70-es évek végéig, amikor is nagyszabású nemzetközi konferenciát rendeztek Tbiliszi-ben a tudattalanról és a vele összefüggő pszichológiai problémákról.-(37)

A. VORONSKIJ

## *A freudizmus és a művészet (részlet)*

### A TUDATTALAN

A dinamikus tudatalattiról szóló freudi tan—nem egészében, csak részben—a termékeny hipotézisek közé tartozik az individuálsz pszichológia területén. Freud megsemmisíti az emberi pszichikum felszínesen racionalisztikus felfogását, amelyet per-sze már előtte is alaposan megrendítettek. Kétségtelen, hogy tudatunk küszöbén túl ott van a tudatalatti óriási szférája, hogy ez a tudatalatti egyáltalán nem hasonlít valamiféle raktárra, melyben vágyaink, érzelmeink, szándékaink ideig-óráig a teljes nyugalom vagy az álom állapotában vannak. Ezek a bizonyos okokból tudatunk hátsó udvarába szorított dolgok igen aktív életet élnek, s megfelelő erőre kapva, váratlanul betörnek tudatos énkünkbe, olykor elferdült, eltorzult, csalóka formában. Naivság azt hinni, hogy tudatunk mindig és minden tekintetben ura önmagának és maga alá rendeli vágyainkat és gondolatainkat. Lépten-nyomon maga a tudat a szolgál, aki urának akarátát teljesíti.

Freud tana ily módon alátámasztja a művészettudományban azt, hogy a művész alkotó aktusát nem lehet csupán a racionalista eljárásokra, a technikára, konstrukcióra, az energikus szóbeli megformálásra redukálni. Az intuíciónak és az ösztönnek itt döntő szerepe van. A freudi pszichoanalízis által bevezetett dinamikus tudattalan pontosabban feltárja az intuíció fogalmának tartalmát. Az intuíció az aktívan működő tudattalanunk. Az intuitív igazságok megbízhatók, vitathatatlanok, nem kívánnak logikai ellenőrzést, s gyakran éppen ezért nem lehet logikailag ellenőrizni őket, mert már előzetesen kialakulnak életünk tudattalan területén, s azután hirtelen, váratlanul bukkannak fel tudatunkban, énküntől, ennek előkészítő munkájától mintegy függetlenül. Ezért érezzük ezeket külsőnek, idegennek. Titokzatosnak tűnik fel szemünkben az intuitív igazságok megjelenése, ezek „meglepnek” bennünket, mint a váratlan vendégek. Erre a „titokzatosságra” ad magyarázatot a pszichoanalízis. Voltaképpen a tudattalant soha nem tagadták a marxisták sem a pszichológiában, sem a művészetben. A művész tudattalan, ösztönös, intuitív szándékait mindig figyelembe vették a marxista művészettudósok. Freud pszichoanalízise bizonyos értelemben feltárja az individuális tudatalatti mechanikáját, ahogyan az felszínre tör. De mint látni fogjuk, ezen a területen is számos igen fontos fenntartással kell élnünk.

Továbbá, a dinamikus tudattalan kétségkívül hangsúlyozza az érzelmi és egyéb impulzusok jelentőségét a művészi és a tudományos tevékenységben. A freudi pszichoanalízis erősen korlátozza azt a nézetet, hogy a művész és a tudós *csupán* azért jut el a képek vagy a tudományos fogalmak adott komplexusához, mert *meggyőződik* ezek logikai vagy esztétikai értékéről. A művész is és a tudós is mindennekelőtt azért „győződik meg”, mert meg *akarja* győzni magát. A vágyak, szándékok arra



kényszerítik, hogy olyan érveket válasszon, olyan képeket válogasson össze, amelyek a leginkább megfelelnek ezeknek az óhajoknak. A művész és a tudós számára csupán úgy tűnik, hogy szenvtelenül, az „örökkévalóság jegyében” merőben tudományos és merőben művészeti feladatokhoz igazodik. Az ilyen racionalizálás leggyakrabban tudattalanul történik, ahogyan tudattalanok és rejtettek maradnak a művész és a tudós szándékai. Ebből származik a művészettudós feladata: leleplezni ezt az illuzórikus racionalizmust, behelyettesíteni a rejtett szándékokkal. Itt semmi elvileg új nincs a marxizmus számára: a marxizmus a művészetben régóta használja ezt a módszert. Freud pszichoanalízise talán azért tanulságos, mert megmutatja, milyen nehézségekkel jár ez a munka, a tudós és a művész olykor gondosan elködösített szándékainak „leleplezése”. Bonyolult, olykor kerülőkkel tarkított utakra, nagyon finom, aprólékos munkára van itt szükség. A freudizmus arra hívja fel a figyelmünket és kényszerít bennünket, hogy a részleteket értékeljük akkor, amikor a közvetlen elemzés számos akadályba ütközik. Ilyen esetekben jelentős segítséget nyújthat egy jelenet, egy kép, egy mondat, egy figura, egy elszólás. Gyakran ezek a jelentéktelen részletek jellemzőbbek lehetnek, mint magának a műnek az alapja. Nálunk viszont lépten-nyomon furkósbotot és fejszét használnak ott, ahol lancettára van szükség. Rendkívüli bátorságról tesznek tanúságot, de a marxi módszer ettől a bátorságtól nyilvánvaló kárt szenved. Az ideológiai arzenál, ahonnan a „kritika fegyverét” kiválasztják, meglehetősen szegényes: „nyárspolgári”, „kispolgári”, „földesúri”—és a dolog el van intézve; s ráadásul ezeket a fogalmakat már nem analitikus értelemben használják, hanem szidalmazó, leleplező értelemben. A kritikából rendszerint kimarad a legfontosabb: az író individuális arculata. Az elégséges alapokat nélkülöző „bátorság” az ítéletek gyanús kétségbevonhatatlanságához vezet. Minden világos, minden meg van oldva, minden be van bizonyítva és ki van merítve. Még csak utalás sincs arra az óvatosságra, sőt bizonytalanságra, amely például magánál Marxnál is hangot kap a görög művészet alkotásairól szóló ismert ítéletében. A megfellebbezhetetlenség ugyanakkor az „eretnekek” gyors kiközösítéséhez vezet. Ismeretes, hogy nálunk jelenleg határozottan, feltétlenül és óránként közösjenek ki művészeket is és kritikusokat is. Egyébként a naposztovecek<sup>1</sup> éber szeme polemikus „elhajlást” fedezhet fel részünkről.

A dinamikus tudattalan elmélete továbbá arra tanít, hogy igen nagy körültekintéssel kezeljük az elemzendő mű hőseinek és szereplőinek motívumaira és tetteire adott racionalista magyarázatokat. A kritikusok, s köztük marxisták is, olykor azt követelik a művésztől, hogy világosan, érthetően és ésszerűen indokolja meg hőseinek tetteit, cselekedeteit. Ha pedig nem találunk ilyen racionális indoklást, azt állítják, hogy az író önkényesen kényszerítette cselekvésre hőjét. De a hős magatartása, megnyilatkozása éppúgy, mint minden emberé, folyton a tudattalanban gyökerezik, gyakran irracionális abban az értelemben, hogy nem magyarázható tudatos motívumokkal. Ebből persze nem az következik, hogy a művésznek joga van hőjét kénye-kedve szerinti magatartásra kényszeríteni. Ebből csak egy dolog következik:

1. A *Na posztu* (Vártán) című folyóirat körül tömörült kritikusokat nevezték így. (A szerk. megjegyzése.)

egy adott hős magatartása a szokásos, normális, korlátoltan racionalista szempontból értelmetlen lehet, de a hős egész természetéből kell szervesen kinőnie. Ha ez a magatartás motiválatlannak, váratlannak és véletlennek tűnik a hős tudattartalma szempontjából, akkor rejtett és nyílt érzelmeinek és szándékainak egész komplexusa által kell motiválnak lennie. Minthogy a tudattalan dinamikájának és mechanikájának a vizsgálata időnként leküzdhetetlen nehézségekbe ütközik, ilyen esetekben a kritikus és az olvasó számára egyaránt nélkülözhetetlen az, amit érzéknek nevezünk. Csupán az érzékünkre hagyatkozva sejtjük meg és értékeljük számtalanszor, hogy a hős ilyen vagy olyan tettei belsőleg mennyire motiváltak és mennyiben felelnek meg a természetének. Különös nehézségek támadnak az olyan író műveinek elemzésénél, akinek hőseiben az irracionális mozzanat a legerőteljesebben működik. Ilyen például Dosztojevskij, Shakespeare. Ebből pedig az következik, hogy olykor egyáltalán nem könnyű átadni valakinek az érzéken alapuló esztétikai értékítéletet, vagy analitikusan viszonyulni ehhez. Ilyen átadás csak *összhang* esetében lehetséges.

A marxizmus soha nem tagadta a tudattalan dinamikáját, de miközben széles körben használta ezt a fogalmat, más tartalmat tulajdonított neki, mint Freud. Mi is úgy véljük, hogy a pszichiáterek és a pszichopatológusok dolga meghatározni, milyen mértékben tudják speciális kutatásaikban felhasználni Freudnak azt a megállapítását, hogy valamennyi impulzusunk a szexuális hajlamra vezethető vissza. Lehetséges, hogy a patológikus jelenségek pszichoanalízise során Freud tétele értékes eredményekhez vezet. Freud a pszichopatológia területén gazdag és értékes anyagot gyűjtött össze, ezt gondosan feldolgozta, s csak a további *tapasztalati* ellenőrzés állapíthatja meg, hogy milyen mértékben és terjedelemben használja majd fel a pszichopatológia ezt a freudi tételt. Aligha kétséges azonban, hogy az emberek normális életében és tevékenységében a szexuális hajlam mellett más, nem kevésbé erős stimulusok is vannak: éhség, szociális impulzusok stb. Még inkább vonatkozik ez az ún. Ödipusz-komplexusra, amelyre a freudisták általában megpróbálják visszavezetni a műalkotások fő tartalmát. A marxista művészettudósok megállapították, hogy az emberi kultúra hajnalán a művészet közvetlenül attól függött, hogyan dolgozott az ember, hogyan szerzett táplálékot magának. Freud szerint viszont a művészet ősforrásait az Ödipusz-komplexus leküzdésében kell keresnünk, amely komplexus szublimált formában mégis a műalkotások fő témája marad mindmáig. Ez teljesen önkényes feltevés, és azok a nyilvánvaló ostobaságok, amelyekről csak úgy tarkállnak a freudisták művészeti tanulmányai, csupán elméletük egyoldalúságát bizonyítják. A marxisták a tudattalant soha nem korlátozták a szexuális hajlamokra, s még idegenebb tőlük az Ödipusz-komplexusról szóló tanítás, amelynek nyilvánvalóan pszichopatológikus vonásai vannak. Freud szerint a tudattalan ember alacsonyabb rendű, atavisztikus hajlamait foglalja magában. Ezek a hajlamok, amelyeket az emberiség kulturális életének menete „tilos”-nak nyilvánított, s amelyek lényünk mélyére fojtódtak, adandó alkalmammal hírt adnak magukról, szublimált, megváltozott formában betörnek tudatunkba. A marxista szociológia ezt a megállapítást is egyoldalúnak, tehát helytelennek tartja. Tudatalatti hajlamaink jellege változatosabb és gazdagabb. A tudatalatti szférába átkerülnek olyan érzelmek és vágyak is, amelyek társadalmi fejlődésünk folyamán alakulnak ki, halmozódnak fel

és tökéletesednek. Ilyenek például a szociális ösztönök. Amilyen mértékben szokássá válnak, mechanizálódnak, a tudat szférájából átkerülnek a tudatalatti szférájába. Az önfeláldozás, a bátorság, a szolidaritás, a vonzódás a közösségek stb. lépten-nyomon ugyanúgy tudatalatti jellegűek, mint a freudisták által kiemelt rejtett szexuális atavisztikus indítékok. Nyilvánvaló, hogy nemcsak a tudatalatti harcol a tudattal, hanem magában a tudatalattiban is szüntelen harc folyik a különböző hajlamok között. E harc menetét és kimenetelét a környezet határozza meg, a későbbi és progresszívebb tudatalatti hajlamok kedvezőtlen körülmények között elfojtódhatnak és átadhatják helyüket az atavisztikus indítékoknak. Így például az 1914-ben kitört véres háború kétségkívül felébresztette a szadizmust, a romboló ösztönöket stb. Az emberiség nem egyenes úton, hanem bonyolult kerülőutakon, botladozva, lemaradozva, vargabetűkkel halad „előre és feljebb”. Az uralkodó osztály felvirágzásának korszakában a legpozitívabb ösztönöket fejleszti ki magában; a lejtőn lefelé haladva viszont önvédelemből rendszerint kénytelen azokhoz az érzelmekhez fordulni és azokat kultiválni magában, amelyeket, azt hinnénk, a történelem már elítélt.

Tudattalan szándékaink racionalizálásának, disszociációjának, szublimációjának folyamatát bonyolult, nehéz desifrálásnak kell alávetni a tudományban is, és a művészetben is. De aligha helyes az a nézet, amely felé a freudisták rendszerint hajlanak, hogy egész tudatunkunk lényegében az illuzórikus önmegnyugtatóra és öncsalásra korlátozódik: a tudattalan szándékokat tudatunk logikai fogalmakkal, ítéletekkel vagy esztétikai képmásokkal támasztja alá. Becsap bennünket. A művészt illetően a freudizmus ezt eléggé kategorikusan állapítja meg, kijelentvén, hogy egész alkotó munkája arra szorítkozik, hogy képmásokban zavartalanul kiélje az eredeti Ödipuszkomplexust. Holott vágyaink, érdekeink, szándékaink nemcsak a jellegtelen tudattalan területén gyökereznek. Jelentős részük közvetlenül tudatosul. Az ember nem kizárólag racionális lény, de nem tartozik a teljesen irracionális lények közé sem. Gondoljunk csak Marxnak arra a megjegyzésére, hogy az építész abban különbözik a méhtől, hogy a fejében már eleve megvan az épület terve. Az ember célokat tűz ki maga elé, tudatosítja szándékait és igyekszik kielégíteni azokat. A gyakorlat és a tapasztalat napról napra és óráról órára meggyőz bennünket arról, hogy elérjük-e vagy sem azt, amire vágyunk és amire tudatosan törekszünk. A tudattalan és a tudatos szándékok között nincs akkora szakadék, amekkorát Freud iskolája próbál átnyújtani. A munkás tudattalanul törekedhet a tőke hatalmának megsemmisítésére, ám ha összefog a többiekkel és tudatosítja magát mint osztály, ugyanazokat a célokat tűzi ki, de már tudatosan. Ezért nincs szükség mindig és mindenütt desifrálni szándékainkat. A tudatmunka gyakran szándékaink desifrálására redukálódik, legalábbis azokéra, amelyek az egyén vagy az osztály véleménye szerint nyílt és „törvényes” kielégítésre méltók. A sifrirozás vagy a desifrálás végső soron a nyereségtől, a dolog hasznától függ. A proletariátusnak most hasznos desifrálni saját „legdurvább” szándékait is, a burzsoáziának viszont az hasznos, ha sifrirozza saját legfinomabb óhajait is. Minden a helytől és időtől függ. A szándékokat csak bizonyos feltételek között racionalizálják és szublimálják, amikor az emberek egy csoportjának, egy osztálynak szükséges, előnyös és hasznos elrejtteni saját szándékait, vagy amikor erre vezet a társadalmi vi-

szonyok sajátságai. Semmi alapunk nincs ahhoz, hogy az egyéni és a társadalmi tudat egész munkáját az öncsalásra redukáljuk.

Amikor ezt a fontos elhatárolást meg tesszük, ismét hangsúlyozni kell, hogy a marxizmus mindig elismerte az egyénileg és társadalmilag tudattalan, gondosan álcázott és konspirált szándékok létét. „Ahogy a magánéletben különbséget teszünk aközött, amit egy ember hisz és mond önmagáról, és aközött, ami ő valóban és amit tesz, a történelmi harcokban még sokkal inkább meg kell különböztetnünk a pártok frázisait és képzelgéseit a valódi organizmusuktól és a valódi érdekeiktől, az elképzelésüket a realitásuktól.” (Karl Marx: *Louis Bonaparte brumaire tizennyolcadikája*.) [Marx–Engels *Művei*, 8. köt. 129.] Az emberek effajta öncsalásáról szó esik Marxnak ugyanebben az írásában. Forradalmi válságok időszakában az emberek egyre inkább feltámasztják a régi hősöket, régi dátumokat, jelszavakat, kosztümöket stb. „A korábbi forradalmaknak szükségük volt a világtörténelmi visszaemlékezésekre, hogy elkábítsák magukat saját tartalmuk tekintetében.” [Marx–Engels *Művei* 8. köt. 107.] A társadalmi tudatformákban, ítéletekben, nézetekben az emberek érdekei fejeződnek ki, de ezek tudattalanul sifírozva, rejtve vannak. A felületes szemlélő ezeket nem látja. Maguk az emberek, akik ilyen vagy olyan nézeteket vallanak, mélysegesen meg vannak róla győződve, hogy nézeteik mentesek a valóságos impulzusoktól és szándékoktól. Ezért a szociológus, a történész, a publicista, a kritikus feladata éppen az, hogy „leleplezze”, desifrálja a képzeteket és véleményeket, hogy lefordítsa őket az osztályjellegű követelések, szenvedélyek, indítékok valóságosabb nyelvére. Erejükhez mérten mindmáig ezt a módszert alkalmazták és alkalmazzák a marxisták a társadalmi tudat különböző összetevőinek elemzésénél. Akár Plehanovnál is nem kevés szemléletes példa található arra, hogyan tárják fel a marxisták az ember tényleges szükségleteit és magatartását a művészetben. Így például Plehanov azt hangoztatta, hogy a társadalmi ember a hasznosat találja szépnek; ez a hasznosság azonban rendszert rejtve marad. Az ember úgy véli, hogy a szépségről alkotott fogalmai öncélúak és távol állnak mindenfajta hasznosságtól. Sok művész, aki a l’art pour l’art elméletét hirdeti, úgy hiszi, hogy az alantas utilitarizmustól óvja a művészetet, és meg akarja szabadítani a tőle idegen elemektől. Plehanov másként vélekedett erről: „A művészek és művészet iránt élénken érdeklődő emberek hajlama a művészet a művészetért elmélete iránt az őket körülvevő társadalmi környezettel kialakult reménytelen meghasonlásuk talaján jön létre.” (*Művészet és társadalmi élet*.) [In: Plehanov: *Irodalom és esztétika*. Bp. 1962. 126.] Tehát ez a hajlam a művésznek egyáltalán nem arra a „magatartására” vall, amely az elképzelésében létezik. Plehanov továbbá nagyszerűen kimutatta, hogy a művészeti iskolák és irányzatok váltakozása, amely első pillantásra érthetetlen, indokolatlan és furcsa, érthetővé és indokolttá válik, ha tekintetbe vesszük, hogy az osztályok társadalmi harcában az emberek „éppen ellenkezőleg” igyekeznek cselekedni, gondolkodni és érezni, mint ahogy az ellenlábas osztály gondolkodik és érez. A XVIII. századi francia könnyeztető vígjáték megalkotói, amikor ezt a klasszikus tragédia helyett propagálták, lényegében azt juttatták kifejezésre, hogy számukra idegen e tragédia modorossága, az imperátorok és királyok ábrázolása a színpadon. Ez pedig azért történt így, mert a harmadik rend ideológusainak szívében „az igazságságosság szomjuhozásával együtt a gyűlölet is kicsírázott”. A könnyeztető vígjáték

sajátos „szimbóluma” volt ezen ideológusok magatartásának. Hogy ne merüljünk el a múltban, arra emlékeztetünk, hogy a mi ellenforradalmáraink most nem azért gyűlölik bőszen a vörös színt, mert az természeténél fogva utálatos számukra, hanem csupán azért, mert a bolsevikok tették törekvéseik szimbólumává ezt a színt. A bolsevizmus iránti gyűlöletüktől hajtva most lázasan olyan „érveket és idézeteket” keresnek, amelyek máskor és más körülmények között bizonyára egyáltalán nem volnának meggyőzőek számukra. Igaz,—obszurantisták lévén—nem tesznek tanúságot se átfogó ismeretekről, se virtuozitásról. Szándékaik tényleges komplexusa—racionalizálásuk ellenére—itt nyilvánvaló és könnyen feltárható.

Vagyis a marxizmus mindig foglalkozott a dinamikus tudattalan társadalmi szándékok desifrálásával, és a freudi pszichoanalízis semmi elvileg új dolgot nem ad a marxizmus metodológiájához. De ha a freudizmust összehasonlítjuk a desifrálásnak azzal a módszerével, amelyet a marxisták használnak, kivált a művészetben, meg kell mondanunk, hogy számos olyan megfontolás van, amely nem Freud tanának javára vall. Említettük már, hogy a marxizmus, amikor feltárja az emberi magatartást a tudomány és a művészet „szimbólumaiban”, soha nem hagyja figyelmen kívül a gondolkodás és a lét viszonyának alapvető kérdését, míg viszont a freudisták a műalkotások elemzésével foglalkozva lényegtelennek és nem helyénvalónak tartják ezt a kérdést. Rendszerint arra szorítkoznak, hogy megállapítják az író szubjektív szándékait, a roppant vitatható Ödipusz-komplexusra vezetve vissza ezeket. A tudattalan fogalmát annyira hiperbolizálják, hogy az ember e nézet szerint voltaképpen irracionális lény; a tudat tevékenysége, különösen a művész esetében, kizárólag önmagának és másoknak a becsapását célozza. Érthetetlen, hogyan lehetséges az a gyakorlat, amely a természet feletti uralomhoz juttatja el az embert stb. Van még egy nem kevésbé fontos meggondolás, amellyel most kicsit részletesebben kell foglalkoznunk.

A marxisták a társadalmi tudat különböző összetevőit s köztük a műalkotásokat elemezve, változatlanul abból a tételből indulnak ki, hogy nem egyes, elszigetelt individuummal van dolguk, hanem a társadalmi emberrel. Marx követői soha nem feledkeztek meg arról, hogy a politikai, jogi, vallási, esztétikai nézetek a biológiai, éghajlati, földrajzi és társadalmi-történelmi feltételek meghatározó befolyása alatt alakulnak ki. De míg az előbbieket viszonylag állandók, változatlanok, addig a társadalmi-történelmi feltételek összehasonlíthatatlanul gyorsabban változnak. Ráadásul a társadalmi környezet a legközvetlenebb tényező a társadalmi ember számára. Ezért a biológiai és éghajlati feltételek is a mesterséges társadalmi környezet révén hatnak az emberre. Ezekből a tételekből kiindulva Marx tanítványai úgy vélik, hogy az erkölcsök, meggyőződések, érzelmek változásának, evolúciójának fő okát a társadalmi-történelmi környezetben kell keresni. Mivel Freud pszichoanalízise az egyes emberek pszichológiájának, sőt pszichopatológiájának, természettudományos szempontból való vizsgálatára redukálódik, ahogy mondani szokás, ebben ő a legilletékesebb. Sajnos azonban a freudisták nem szorítkoznak erre a vizsgálatra, s a *társadalmi* szándékokat, érzelmeket, nézeteket, képzeteket, képeket próbálják meg elemezni. A pszichológia területéről átlépnek a szociológia területére, csakhogy a társadalomtól *elszigetelt* ember tanulmányozásának talaján maradván. Ilyenformán a freudisták visszaráncigálnak bennünket legjobb esetben az ún. absztrakt termé-

szettudományos álláspontra, amely üdvös lehet a biológiában, a fiziológiában és a pszichológiában, de amelyet már Marx méltán elítélt a szociológiában. A tudósok rendszerint elkövetik ezt a hibát, amikor a természettudomány területéről átlépnek a társadalomtudomány területére. Az absztrakt természettudományos módszer alkalmazása a társadalmi jelenségekre általában lapos, elvont, meglehetősen tartalmatlan általános tételekhez vezet. Rendszeresen ugyanez történik a freudistákkal is, amikor kibővítik kutatásuk kereteit és a társadalmi tudat olyan formáinak elemzésébe fognak, amilyen a művészet. Grigorjev szemléletesen bebizonyította cikkében, hogy a freudisták művészettel foglalkozó munkái „a legnegatívabb és legegységesebb eredményekhez vezetnek”. De szerinte csak azért adódnak ilyen eredmények, mert a freudisták túlságosan egyoldalúan alkalmazzák a szexuális elméletet a műalkotások értelmezésénél. Ez így van. De ha a freudisták a szexuális stimulusok mellett elismernének másokat is—az éhséget, a társadalmi ösztönöket stb.—, akkor se változna sokat a helyzet: az eredmények ekkor is egyhangúak lennének, mivel a társadalmi ember pszichoanalízise helyett az elszigetelt pszichikai individuumot veszik alapul. Munkáikból soha nem lehet megtudni, milyen társadalmi környezet, milyen erkölcsök, milyen életmód, milyen társadalmi nézetek és miképpen hatottak az íróra és művére. Mintha a társadalmi környezet egyáltalán nem is létezne a valóságban. Hasonlítsák össze Plehanov Ibsen-monográfiáját Freud pszichoanalízisével, melyet Ibsen *Rosmersholm* című drámájával kapcsolatban végzett el.<sup>2</sup> Freud mesterien alkalmazta a pszichoanalízis módszerét, nem úgy, mint orosz elvbarátai. Egyetértünk vele, hogy a Rebekát végső soron az incestus, vagyis az apjával való együttélés miatt éri szerencsétlenség. Ám a remek drámaíró fő művészi gondolata nem ebben, hanem abban rejlik, hogy Rebekát magához láncoló Rosmersholm szigorú világszemlélete tragikus konfliktusba kerül a természetes, szervezetlen, aktív, de amorális életerővel. Ez Ibsen legjobb műveinek központi gondolata: az életfa, a keresztfa és a köztük levő szakadék, meg a harmadik, a jövő homályos birodalma, melyben Ibsennek úgy rémlett, hogy az életfa szervesen összeolvad a keresztfával: a természetes életerő a kötelesség követelményével. Plehanov nem adott kimerítő elemzést Ibsen életművéről, monográfiájában jelentős hiányosságok vannak, elemzése azonban igen meggyőzően válaszol arra a kérdésre, hogy Ibsen miért nem tudta megoldani a kollíziót Brand kötelessége és Peer Gynt amorf élettelsége között. Plehanov kimutatta cikkében, hogy Ibsen morálja elvont, meg van fosztva a konkrét tartalomtól. Emiatt került Ibsen annyiszor zsákutcába. „Brand sem érti meg, hogy az örök mozgás (a «nem-teremtett szellem» csakis az időbeli, vagyis az új megalkotásában nyilvánul meg: új dolgok és a dolgok új állapota és viszonyai megalkotása közben.” Nem értette meg ezt Ibsen sem. Miért van ez így Ibsen esetében? Plehanov az elemzés eredményeképpen így válaszol: „Ebben megint az Ibsent körülvevő környezet a bűnös. Ez a környezet (Norvégia, ahol Ibsen született és nevelkedett—A. V.) elég meghatározott volt ahhoz, hogy Ibsenből elutasító magatartást váltson ki, de nem volt elég meghatározott ahhoz—mert nagyon fejletlen volt—, hogy határozott törekvést szüljön benne valami új iránt... Ezért tévedt el a kiüttalan és meddő tagadás sivatagában.”

2. Lásd „Pszichoanalízis és karakterológia”. S. Freud: Néhány típus a pszichoanalitikai gyakorlatból.

(Plehanov: *Henrik Ibsen.*) [In: Plehanov: *Irodalom és esztétika.* Bp. 1962.520–521.] Plehanov „pszichoanalízise” a szociológia területére visz bennünket. Plehanov mint társadalmi embert vizsgálja Ibsent, s ezért elemzésének eredményei egyáltalán nem egyhangúak, és választ adnak azokra a fő kérdésekre, amelyek Ibsent mint művészt érdekelték. Freud pszichoanalízise elmegy e kérdések mellett, nem érinti sem a „Rosmersholm”, sem az ibseni életmű fő tartalmát. Az incestus a drámában mégis csak részlet, jóllehet nagyon lényeges: Rebeka tragédiája nem ezzel a mozzanattal kezdődik, hanem akkor, amikor megérzi, hogy Rosmersholm szigorú világszemlélete megfosztotta őt saját merész akarától.

Mivel a freudisták nem értik, hogy az ember társadalmi lény, hogy magatartásunk és szándékaink érthetetlenek, ha nem tanulmányozzuk a társadalmi környezetet, amelyből ezek táplálkoznak, még inkább távol állnak attól, hogy az osztályszempontot alkalmazzák a művészettudományban. Ez érthető, hiszen az az álláspont, amely az individuumot a társadalmi környezettől elszigeteltnek tekinti, óhatatlanul az osztályelemzésről való lemondáshoz vezet: a társadalmi élet, a társadalom osztályokra való tagozódása óta osztályharc formájában zajlik; aki lemond a társadalmi szempontról, ezáltal természetesen lemond az osztályállapotról is. Grigorjev úgy véli, hogy a freudizmus bizonyos szolgálatot tehet a marxistáknak annak a *technikának* az elemzésében, amelynek segítségével létrejönnek azok az ideológiai értékek, amelyek a gazdasági alapra épülő felépítményt alkotják. Véleménye szerint a pszichoanalízis kimutatja, *milyen módon* kell a vallási, erkölcsi és esztétikai normákban feltárni a rejtett érdekek tényleges komplexusait. Ez a megállapítás gyökerében hibás. Az lehet, hogy Freud az egyes ember lelki élete technikájának tisztázása érdekében igen sokat tett, ahhoz azonban, hogy azt a *technikát* megértsük, amelynek révén a valóságos *társadalmi* érdekek a társadalmi ideológiai értékekben tükröződnek, az osztályharc *dinamikáját* kell ismerni. Enélkül nem lehet tenni egy lépést sem. De már tudjuk, hogy az osztályharc dinamikája gyökeresen idegen a freudizmustól, és nem volt olyan alkalom, hogy a freudisták, legalábbis legtekintélyesebb képviselőik személyében, osztályálláspontra helyezkedtek volna a társadalmi élet jelenségeinek elemzésénél. Aki úgy véli, hogy itt nincs is olyan nagy baj, csak a freudizmust egye-síteni kell a marxizmussal, erősen téved: a freudisták számára gyökeresen idegen a szociológiai megközelítés. Ők szubjektivisták. Ezért módszerük a művészettudományban nélkülöz mindenfajta historizmust. Kénytelenek egy helyben topogni. Az egyhangú eredményeknél tovább nem is juthatnak.

Még egy kérdésre kell kitérnünk. A freudisták azt állítják, hogy a művész tudatalanul gondosan álcázza és sifrirozza fantáziájának képeiben saját igazi szándékait és magatartását (Ödipusz-komplexus). Ennek az „ideális” átélésnek köszönhetően megszabadul a tudattalan impulzusok uralmától. Ezúttal nem vitatkozunk. De mi is itt a kérdés: elrejtje-e műveiben a művész hőseinek szándékait is? Ismeretes, hogy a művész, amikor létrehoz bizonyos típusokat, gyakran úgyszólván bennük saját énjének különböző vonásait maszkírozza. Mégsem lehet egyenlőségjelet tenni a szerző és az általa ábrázolt hősök közé. Szobakevics, Csicsikov, Hlesztakov, Anyegin, Pecsorin, Platon, Karatajev a művekben a maga saját, az íróétól eltérő életét éli. Az írónak, hogy megrajzolja őket, el kell távolodnia tőlük, objektívizálnia kell őket, még a szá-

mára legkedvesebbeket, hozzá legközelebb állókat is. Vagyis hát az egyik fő módszer, amelyet a nagy mesterek a művészetben mindmáig alkalmaztak, éppen abban állt, hogy leplezték az általuk ábrázolt hősök igazi szándékait, érzelmeit és gondolatait. Egyszóval a művész nemcsak elrejt, hanem fel is tár. Nem olyanak ábrázolja szereplőit, amilyenek azok vélik magukat, s nem is olyanak, amilyeneknek mi látunk őket, ha köztünk élnének, hanem olyanak, amilyenek a valóságban. A titkos gondolatokat és érzelmeket, a titkos szenvedélyeket és vágyakat, a leplezett bűnök, mindent, ami rendszerint gondosan el van takarva a közvélemény elől, az idegen szem elől, amiről még maga a hős sem tud—mindezt ábrázolásának tárgyává teszi a művész, az emberi élményeknek mindezen titkos zugába behatol alkotó tehetségének erejével. Gondoljanak az orosz irodalom két korifeusára, Tolsztojra és Dosztojevszjire, akik sok tekintetben ellentétei voltak egymásnak. Mindkettő óriási erővel leplezte le hőseit és rajtuk keresztül gyakran saját magát. Tolsztoj leplezte mindazt, ami látszólagos, hamis, hazug, mesterkélt, amit elrontott a modern civilizáció; Dosztojevszki leleplezte bennünket az emberi érzelmek és gondolatok mélyére, kínozza és gyötörve saját magát és az olvasót. Azt akarjuk mondani, hogy ha, egyrészt, a freudisták véleménye szerint Tolsztojra és Dosztojevszkiire a pszichoanalízist kell alkalmazni, akkor, másrészt, Tolsztoj és Dosztojevszki maga alkalmazta a pszichoanalízist. Egy sajátos pszichoanalízist már régen Freud előtt alkalmazott a művészet. A művészek leplezték magukat és hőseiket is. Az ő tanúságtételeik azonban korántsem esnek egybe Freud tanával. Óriási erejű intuíciója ellenére sem Tolsztoj, sem Dosztojevszki nem találta úgy, hogy az emberi pszichikumban lényegében a pszichopatológikus szexuális érzelmek uralkodnak (Ödipusz-komplexus), vagy hogy a társadalomellenes tartalmú tudattalan szándékok borítják el tudatunk egész mezejét és irányítják cselekedeteinket. Márpedig ők bárkinél jobban tudták, mi a jelentősége a dinamikus tudattalannak az ember életében. Továbbá, amikor hőseiket ábrázolták, igazán távol álltak az egyhangú eredményektől; feltárván az emberek szándékait, ösztönösen a társadalmi környezettől függőnek tekintették ezeket. Ebből a szempontból a legtanulságosabb a realista Tolsztoj. Műveiben ő valóban ösztönös materialista dialektikus volt. De még a szubjektívabb Dosztojevszki is—aki, úgy látszik, a legvonzóbb a freudisták számára—tudta, hogy a személyiség elszakíthatatlan a környezettől. Az ő pszichoanalízisétől egyáltalán nem volt idegen a társadalmiság eleme. Ezenkívül a művészi szó nagy mesterei annak köszönhetően menekültek meg az egyhangú eredményektől, hogy nem fukarkodtak a valóság ábrázolásával, amely a maga óriási gazdaságával és változatosságával táplálta művészetüket.

## KÖVETKEZTETÉSEK

Freud egész tanára rányomja a bélyegét a szubjektivizmus és az idealizmus. Freud tudatunknak csak a jellegtelen tudattalantól való függését ismeri el, s ily módon tagadó választ ad a tudat és a külvilág oksági kapcsolatának kérdéseire. Így keletkezik az álomszimbólumok elmélete. A tudat adatai csupán szimbólumok és hieroglifák, melyek mögött szubjektív, tudattalan szándékok rejtőznek. A művészettudós feladata arra redukálódik, hogy értelmezze ezeket az „álomképeket” a műalkotásokban.



Elvetik a valóság művész által történő tükrözésének kérdését. A szándékokat a külső környezettől elszakítva szubjektív értelemben fogják fel. Az effajta metodológiai alapállás idegen a marxista művészettudománytól, mivel a marxizmus a tudományban is és a művészetben is mindenekelőtt abból a tételből indul ki, hogy a gondolkodást a lét határozza meg, s hogy észleleteink nemcsak szubjektív szándékok hieroglifái, hanem a tőlünk függetlenül létező valóság képmásai is.

A dinamikus tudattalan tana bizonyára értékes és termékeny a pszichiáterek számára, mindazonáltal egyoldalú. Hiperbolizálja a tudattalan ösztönt az individuumban, tagadván a tudatos impulzusok aktivitását. A tudattalant a freudisták kizárólag a szexuális motívumokra redukálják, semmi helyet se hagynak más, nem kevésbé erős indítékoknak. A szexuális impulzusok felölelik náluk az atavisztikus és a patológisztikus hajlamokat: a nárcizmust, az Ödipusz-komplexust, a homoszexualitást, a leszbeszi szerelmet stb. Tehát a személyiség pszichikai felépítése—a művész-személyiségé is—pszichopatologikus elemzésének tárgya lehet. A dinamikus tudattalan freudi tanának pozitív elemeit (az alkotás intuitív folyamatát, a tudattalan ösztön hatása alatt álló cselekedetek és tettek irracionálisát, a rejtett impulzusok racionalizálását és elfojtását) jórészt már korábban is figyelembe vette a marxizmus és kivált a marxista művészettudomány, de a marxizmus soha nem esett a freudisták mérhetetlen túlzásaiba.

Szubjektív idealista nézetrendszerükkel teljes összhangban a freudisták a műalkotások pszichoanalízisének az egész társadalomtól elszigetelt individuum tanulmányozásának talaján maradnak. Hasonlóan ahhoz, ahogy észleleteink adatait nem a külső környezettel, hanem csak a tudattalan ösztönrel összefüggésben vizsgálja, Freud iskolája a művészt, hőseit, szereplőit a társadalmi-történelmi közegtől elszigetelten elemzi. A freudistáknak akkor lenne alapjuk erre, ha vizsgálataikat a pszicho-biológia területére korlátoznák. Ezzel szemben módszerüket egyre gyakrabban kezdi alkalmazni a társadalmi jelenségekre, amelyeknek a mechanikáját és dinamikáját csak a *társadalmi* ember elemzése révén, a *társadalmi*, nem pedig az individuális pszichoanalízis révén lehet megérteni. Gyakorlatilag Freud pszichoanalízise a művészettudományban a helybenfutáshoz hasonlít. Nélkülözi a történetiséget. Az orosz freudistákat, akik nem ismernek se mértéket, se határt, ráadásul az a közvetlen veszély fenyegeti, hogy belegabalyodnak az ilyesfajta felfedezésekbe: az egyik művész vérfertőzést akart elkövetni, a másik apagyilkosságot, a harmadik meg akarta erőszakolni az anyját stb. Az ostobaságok és a túlzások itt könnyen pikáns közönségességgé fajulhatnak.

A szovjet közvélemény jelenleg kétségkívül nagy figyelmet szentel a freudizmusnak. Mivel magyarázható ez az érdeklődés? A freudizmus egyes oldalai külsőleg, látszatra mintha marxisták volnának. Ilyen például a rejtett tudattalan szándékoknak, ezek racionalizálásának és szublimációjának tana. A pszichoanalízisnek ezek az oldalai önmagukban véve, elszigetelten marxistának látszanak. Csak ha Freud egész nézetrendszerének általános kontextusába állítjuk őket, akkor tárják fel vérrokonosságukat—nem a marxizmussal, hanem a „nagy szabású metafizikus rendszerekkel”. Az orvosi terminusok bősége, a túlságosan pozitív külső—mindez arra csábít, hogy a freudizmust egyesítsék a marxizmussal. Ennek a csábításnak különösen könnyen

engednek a marxizáló, marxistának látszó pártonkívüli értelmiségi körök, amelyek vonzódnak a marxizmushoz, de mégis bizonyos távolságot tartanak tőle. Arról sem szabad megfeledkezni, hogy osztályütközetektől feszült korunk nagyon is szubjektív jellegű. A kérdés higgadt vizsgálata szinte lehetetlen. A gyakorlat erőszakosan betör az elméletbe.

De minden bizonnyal vannak más okok is. A kapitalizmus stabilizálódásával, a NEP-pel és a nyugati forradalmi harc ütemének lelassulásával összefüggésben nálunk jelentősen megnőtt a hajlam és az érdeklődés a személyes problémák iránt, melyek között a nemiség problémája igen előkelő helyet foglal el. Néhol kiábrándulás is tapasztalható a proletariátus társadalmi harcának racionális irányát és menetét illetően. Ismeretes, hogy a NEP-et mindmáig tudat alatt vagy tudatosan olykor úgy értelmezik, hogy ez a pozíciók közvetlen átadása és a kiábrándulás hangjai beszűrődnek a kommunista párt és a komszomol egyes ingatag körébe is. A freudizmus a tudattalannak és a szexuális hajlamoknak az apologizálásával és hiperbolizálásával kapóra jöhet és nagy érdeklődést válthat ki azoknak a körében, akik elbizonytalanodtak s félig-meddig apátiába estek „a forradalom hétköznapijainak” láttán. Egyébként mindez csupán hipotézis, durva vázlat, amely számunkra meggyőzőnek látszik, de amelyet külön, gondosabban meg kell vizsgálni. Egyelőre csak azt akarjuk mondani, hogy a freudizmus mint nézetrendszer összeegyeztethetetlen a marxista művészet-tudománnyal.

*(Fordította: Csibra István)*

---

# ELMÉLETI POZÍCIÓK

---

WALTER SCHÖNAU

## *Kirajzolódnak egy pszichoanalitikus irodalomtudomány körvonalai*

Irodalomtudomány és pszichoanalízis: jobbára még mindig így nevezik ezt a kapcsolatot. Jóllehet, hasonlóan az irodalomszociológiához, időközben polgárjogot nyert az irodalompszichológia fogalma, ez azonban lényegesen többet foglal magába, mint a pszichoanalízisnek az irodalom kutatására való alkalmazását. Elvben ugyanis a pszichológia csaknem valamennyi irányzata és iskolája—bizonyára minden mélypszichológiai tan is—döntő fontosságú irodalomtudományi szempontból. A pszichoanalitikus szemléletmód meggyőződéses képviselői már határozottan pszichoanalitikus irodalomtudományról beszélnek, és tudatosan, öntudatosan hirdetik: a pszichoanalízis nem holmi segédtudomány, amelyet alkalomadtán elő lehet rángatni olyasfajta részproblémák megoldására, mint például az irodalmi alakok elemzése; nem, meg vannak győződve róla, hogy pszichoanalitikus nézőpontból minden irodalomtudományi alapkérdés irányát tekintve más és új módon fogalmazható meg, továbbá más és új választ ígér, mivel elsőként a pszichoanalízis ad rá lehetőséget, hogy helyesen fogjuk fel a tudattalan mindig alábecsült szerepét a költészet keletkezésében, struktúrájában és hatásában.

*Irodalom és pszichoanalízis:* közöttük is kapcsolat áll fenn, azonban ez nem szerelmi, hanem rokoni kapcsolat. Hiszen költészet és „tapasztalati lélektan”, ahogy a XVIII. században nevezték, édestestvérek, óhatatlanul összetartoznak, még ha vetélytársakként hadakoznak is egymás ellen, vagy éppen egyáltalán tudomást sem vesznek egymásról. Mindkettőnek a szubjektummal és annak kínjaival van dolga, mindkettő a belső világgal foglalkozik, és eközben szüntelenül érintkezniük kell egymással.

Lassanként diagnosztizálható a bonyolult „viszonydráma”<sup>1</sup>: egy háromszögkapcsolat képe bontakozik ki, amelyben a megkárosított harmadik szerepe a mindenkori konfliktushelyzet szerint cserélődik, a félreértés és megvetés drámájáé—a part-

1. Vö. Reiner Marz/Reiner Wild: Psychoanalyse und Literaturwissenschaft c. tanulmányával. In: Lili, 53/54. sz. 1984.

ner szüntelen igézete ellenére. Bár a félreértések, félreértelmezések és az elhidegülés hosszú időszaka kárt tett a kapcsolatban, ám nem rombolta szét—mint ahogy egy fáradságos és hosszadalmas gyógykezelés folyamán is van jele annak, hogy a felek közelebb kerülnek egymáshoz, mivel a konfliktusok, ha már a maguk indítékaiban felismerték őket, hozzájárultak az identitásképzéshez és kihegyezték a partner sajátossága iránti tudatosságot.

A német irodalomtudomány és a pszichoanalízis viszonyának története más országokétól abban különbözik, hogy folytonossághiány és dogmatizmus jellemzi. Szemben az irodalompszichológiai kutatás megszakítás nélkül érvényesülő tradíciójával például Franciaországban vagy az Egyesült Államokban, és szemben azzal a csaknem magától értetődő integrációval, amellyel ez a tudományág beépült ezeknek az országoknak a kutatási életébe, Németországban germanisztika és pszichoanalízis viszonyának története egészében véve három időszakra osztható fel: az óvatos közeledés (1897–1933), a teljes elidegenedés (1933–1968) és az elővigyázatos újraközeledés szakaszára, amelyben ez utóbbi ma egyfajta partneri viszony állapotába jutott el. Talán úgy lehetne körülírni ezt az időközben elért helyzetet, hogy „együtt különélés”, azaz a kapcsolat olyan formája, amelyben a felek ugyan különváltan élnek, azonban visszavonásig állandó társnak tekintik egymást.

Mint minden viszonydrámában, a konfliktusok gyakran származtak a partner túlértékeléséből, lényének félreismeréséből vagy képességeit meghaladó követelményekből. De a nemzetiszocializmus idején nem hiányzott a vak gyűlölet és a rosszindulatú megvetés sem. Ekkor az ideológiai káprázat közepette gyakran szem elől tévesztették az irodalomtudomány történetének egyértelmű tanítását: hogy azok a lélektani kérdések, amelyek például a költő sajátlagos alkotói tulajdonságaival, az irodalmi alakok cselekvésének motivációival és mondjuk a dráma érzelmi hatásával (és annak e hatás segítségével való meghatározásával) foglalkoznak, egyidősek az irodalomról való kritikai reflexióval. Minthogy a lélektani szempontok természetesen nem kapcsolhatók ki az interpretációból, az értelmezők többnyire éppen a pszichoanalízis által megrendített elv szerinti laposan pszichologizáló megfigyelésekkel segítettek magukon: „a pszichológiai tulajdonképpen magától értetődik”. Az elhatárolási kényszerek pl. C. G. Jung és tanítványai munkáiban gyakran a pszichoanalízis eltorzított képéhez vezettek, ez pedig az egész tudományt egyfajta redukcionista ideológiára próbálta leegyszerűsíteni. Freud központi fogalmai—a tudattalan, az elfojtás, az indulatáttétel és az ismétlési kényszer—természetesen ellenállnak egy pusztán fogalmi átvételnek. Az embernek saját magának kell, nemcsak elméleti, de más módon is foglalat alkotnia ezek létezéséről és hatalmáról, esetleg gyakorlati analitikus tapasztalat útján—vagy a világirodalom remekműveinek olvasása által.

Ma kirajzolódnak egy pszichoanalitikus irodalomtudomány körvonalai. Milyen út vezetett idáig? A dolog úgy kezdődött, hogy magának Freudnak, a saját személye és első betegei analízise során kialakított elméletei először nem orvoskollégái, hanem a költők ismerték el. Még markánsabban: némelyik felfedezése, mint például az Ödipusz-komplexus vagy a nácizmus, az irodalommal való közvetlen kapcsolatban született. Csakhamar alkalmazni kezdték a korai felismeréseket olyan irodalmi műalkotásokra, amelyek többnyire lélektanilag *pontosak*, azaz amelyekben a jellemek,

a cselekvések motivációi és az interakciók rendszerint összhangban voltak a pszichoanalitikus feltevésekkel. Az *Imago* című folyóiratot (1912–1937) Otto Rank és Hanns Sachs alapította, műveik máig irányadóak. A központi kérdések a következők voltak: a művész „differentia specificá”-ja—rokona-e a neurotikusnak vagy egyenesen annak tekinthető?—, a szerző életrajzának magyarázóértéke művére nézvést és a patográfia, a pszichográfia pszichoanalitikus formájának módszertani legitimálása. Mai szemmel az jellemzi a pszichoanalitikus irodalomtudomány e korai történetét, hogy az irodalmat—a formaesztétikai szempontokat elhanyagolva—úgy kezelték, mint valamiféle könnyen hozzáférhető múzeumot, amelynek kiállítási tárgyait az új hipotézisek bizonyítására használták. Nem csoda, hogy a műbarátok zokon vették ezt. Tehát az úttörők munkáikkal olykor inkább kihívták az ellenállást, mintsem csökkentették volna.

Amint a mélylélektan lassanként szélesebb érdeklődésre tarthatott számot, a német irodalomtudomány szórványosan kísérletet tett arra, hogy irodalomelméleti kérdések megválaszolására ennek az új kutatási irányzatnak a felfedezéseit használja fel. Ezért már nem sokkal a mélylélektani iskolák szétválása után (1912 körül) megmutatkozott, hogy C. G. Jung analitikus pszichológiáját—elsősorban szimbólumtanra miatt—nagyobb tetszéssel fogadták a germanisták, mint Freud pszichoanalízisét. Peter von Matt<sup>2</sup> meggyőzően fejtette ki, miért volt alkalmatlan a húszas évek tudományos légköre arra, hogy felfogja a pszichoanalízisnek az irodalomtudomány számára való jelentőségét. Dilthey befolyása nyomán ez utóbbi éppen akkor szabadult ki a pozitivizmus szorításából, s tett szert új önértelmezésre mint megértő diszciplína. A pszichoanalízis azonban még nem tudta magát elismertetni túlnyomóan hermeneutikus, azaz szoros rokonságban álló tudományként. Egyelőre inkább orvosi-materialista, pozitivistá természetű kutatási ágnak tekintették, amely ráadásul kívülálló helyzetben van az akadémiai tudományokhoz képest, és nem ismerték fel, hogy kevésbé foglalkozik okmagyarázattal, mint jelentésértelmezéssel—akárcsak maga az irodalomtudomány.

Voltaképpen csak egyetlen olyan irodalomteoretikus akadt—jellemző módon egy svájci: Walter Muschg—, aki valóban felismerte a pszichoanalitikus irodalompszichológia termékenyítő voltát, és méltóképpen vázolta lehetőségeit 1929-ben tartott székfoglaló előadásában.<sup>3</sup> Publikációiban Muschg egyébként nem e sokat ígérő program kidolgozásának szentelte magát.

Hogy a pszichoanalízissel való foglalkozás csaknem teljesen megszakadt Németországban 1933 és 1945 között, súlyos következményekkel járt még a háború utáni recepció szempontjából is. Az értelmiség akkori erős pótlásvágyát tekintve különös, hogy nem igényelték mindjárt a háború végét követően Freud könyveit, amelyeket végül is 1933-ban nyilvánosan elégették a nácik, és már csak önmagában ezért bizonyos intellektuális presztízzsel rendelkeztek. Hogy a német irodalomtudomány csak jó húsz évvel a háború után fedezte fel újra ezeket az írásokat, az különböző okok-

2. Peter von Matt: Literaturwissenschaft und Psychoanalyse. Freiburg, 1972.

3. In: Bernd Urban (szerk.): Psychoanalyse und Literaturwissenschaft. Tübingen, 1973.

ra vezethető vissza, ezeket már többször ki is fejtették.<sup>4</sup> Az ötvenes évek szellemi légköre, a maga ideológiával szembeni gyanakvásával, az esztétika szférájának leszakadását és elszigetelődését segítette elő, s ezzel meggátolta a művészet társadalmi funkciójáról való gondolkodást is, továbbá mindannak az elemzését a költészetben, ami nem a tiszta formához látszott tartozni. Ez volt a műimmanens értelmezés kora: az irodalmi műalkotás megértésére irányuló minden irodalmon kívüli közelítést mint a költészettől idegent utasított el, következésképp hajlamos volt minden, az irodalomtudomány által felvetett pszichológiai kérdést egyként a pszichologizmus vádjával sújtani.

Csak a hatvanas évek nemzetközi diákmozgalma hozott fordulatot ebben, s nyitotta fel a szemeket mindarra, ami a műimmanencia dogmatizmusa közepette kimaradt. A szorongató szisztolé után immár a germanisztikában is eljött a felfrissítő diasztolé kora. Az inga jócskán visszalendült, és együtt a többi tudománnyal, melynek irodalomelméleti jelentőségét felfedezték, most már a pszichoanalízis is bekerült a kitágult látókörbe. Így történhetett, hogy több mint harminc éves lappangási idő után egy új nemzedék adta át magát Freud ígézetének, mindazokkal a várakozásokkal, amelyeket rendszerint egy tabu megdőlése szabadít fel. Ez a (külföldre képest) meglehetősen késői recepció mindazonáltal nem jelentette a nemzetközi vitához való azonnali csatlakozást. Hiszen a német recepció elsősorban közvetett, a kritikai elméleten keresztül, kerülő úton létrejött ismeretség volt. A frankfurti iskola írásai, amelyeket a diákok olvastak, mintegy magától értetődően feltételezték a pszichoanalitikai alapfogalmak ismeretét. Adorno, Horkheimer, Marcuse és Habermas megfontolásaik egyik előfeltételeként kezelték a pszichoanalízist. Sokszor úgyszólván már túl is voltak rajta, például Adorno, aki *Ästhetische Theorie* című munkájában igen csak ellátta a baját a pszichoanalitikus művészetértelmezésnek, miközben diákjai még nem is ismerték azt. Ezek a különös körülmények határozták meg elsősorban a német Freud-recepciót 1968 után: erősen elméleti-intellektuális jellegű volt, és túlnyomórészt társadalomtudományi nézőpontot képviselt. A pszichoanalízis szellemi rehabilitációjáért Németországban Alexander és Margarete Mitscherlich szállt sikorra, mint tudjuk, sikerrel.

Csak a hetvenes évek közepén bekövetkezett irányváltással teremtdtek meg egy másfajta pszichoanalízis-értelmezés lehetőségei, amikor is a politikai csatlakozások és az Én iránti megújuló érdeklődés következtében a társadalomra és annak változására függesztett tekintet ismét inkább befelé fordult. Az új bensőségesség gyógymódként fedezte fel a pszichoanalízist, mint az önismeret eszközét és mint az ember saját magáról való tapasztalatának elméletét.

Ezek a—most csak vázolt—történelmi adottságok magyarázzák azt a meglepő tényt, hogy a Német Szövetségi Köztársaságban csak az utóbbi két évtizedben alakult ki alapvető, a pszichoanalitikai kutatás és az irodalomelmélet időszerű állapotának megfelelő pszichoanalitikus irodalomtudomány. Húsz év elég hosszú idő ahhoz, hogy megpróbáljuk áttekinteni. Beteljesültek-e azok a nagy várakozások, amelyekkel

4. Vö. *Gisela Schrey: Literaturästhetik der Psychoanalyse und ihre Rezeption in der deutschen Germanistik vor 1933* című munkájával. Frankfurt, 1975.

a 68-as nemzedék fordult a pszichoanalitikus alapokon nyugvó művészet- és irodalomtudomány felé? Vajon—reményteljes nekifutás után—nem megint a régi ismert ödipális sémák bizonyításánál kötöttek-e ki? Elvesztették-e jogosultságukat a kételkedők kifogásai, az otromba leleplezés, a pszichologizmus és a redukcionizmus vádja az interpretáció elméletében és gyakorlatában?

Mielőtt pálcát törnénk a pszichoanalitikus irodalomtudomány eredményei fölött, először esetleg azt kellene vizsgálnunk, vajon a hatvanas évek nagy várakozásai jogosultak voltak-e egyáltalán. Teljesültek-e a szociológiához, a marxizmushoz, a kritikai elmélethez fűzött remények? Nem lehetséges-e, hogy a nagy várakozások magára a korra voltak jellemzőek? A pszichoanalízis—ellentétben sok új pszichoterápia-formával, amely elszakad a diványon folytatott „klasszikus” analízistől, mégis mindegyik, még ha burkoltan is, abból származik—végeredményben a „lassú víz partot mos” elve szerint működik. Ez érvényesül elméletének továbbfejlődésében, valamint annak a kultúrára és az irodalomra való alkalmazásában is. Aki tehát csalódottan fogadja az eddigi eredményeket, gondolkozzon el rajta, hogy csupán türelmetlen-e, vagy alapvetően szkeptikus. A kételkedőnek a következőt kellene a figyelmébe ajánlani: mint ahogy egy műalkotás megértése mindig lezáratlan folyamat, ugyanúgy sohasem lehet „kész” az irodalmi művek tudattalan jelentése feltárásának mélyhermeneutikai módszertana sem. Azt ma mindenesetre megállapíthatjuk, hogy a pszichoanalitikus szövegértelmezés árnyaltabbá, komplexebbé, tárgyának megfelelőbbé vált, mint a kezdeti korszakában volt. Némely kritikai észrevétel egyébként, ha közelebbről szemügyre vesszük, jogosulatlan követelménynek tetszik, amelyet más interdiszciplináris kutatási irányzattal szemben nem szoktak támasztani. Vegyünk egy példát: itt van a pszichoanalitikus irodalomtudomány állítólagos közömbössége értékelési kérdésekben. Joggal róható-e fel neki, hogy a magas költészet megkülönböztető jegyeinek kérdésére(még) nem adott egyértelmű, tudományos szempontból kifogástalan választ? Soha nem is kívánta magáról állítani, hogy erre képes. És hát nyújtottak-e sokkal többet más tudományágak e tárgyban? Vajon nem éppen ellenkezőleg, azt kellene megállapítani, hogy az analízis felnyitotta a szemet a fikción alapuló irodalom kontinuumára, amelyben ekképp a tömegirodalom kutatása iránti tudományos érdeklődés is alapra lel? Nem arról van-e szó, hogy éppenséggel kiterjeszti a látókört a fikcióra mint olyanra, amit Freud már a *Der Dichter und das Phantasieren* (A költő és a fantáziáműködés) című művében javasolt, s ami a legjobb előfeltétel értékkritériumok meghatározására, mértékadó remekművek esetében is?

Amikor e kérdésekre keresünk választ, mindig szem előtt kell tartanunk, hogy a pszichoanalitikus irodalomtudomány fejlődése a pszichoanalízisen belüli előrelépésektől függ. Ez a pszichoanalízis most a maga részéről a módszerek pluralizmusának fázisát éli: egymás mellett létezik sok iskola és irányzat, melyek mindegyike több vagy kevesebb joggal pszichoanalitikusnak nevezi magát, és amelyek mindegyikének bizonyos jelentősége van, vagy lehetne az irodalomértelmezés szempontjából. A mélylélektan freudistákra, jungiánusokra és adleriánusokra való hármas felosztásából—amely még mindig több veszélyt okoz a mindenkori „kívülállóknak” és érdeklődő laikusoknak, mint a különböző iskolák meggyőződéses követőinek—Lacan karizmatikus személyiségének befolyása eredményeképp végül is időközben négyes

felosztás lett. Azután a freudi pszichoanalízisen belül is vannak ösztönén-pszichológusok, én-pszichológusok, self-pszichológusok, tárgykapcsolat-pszichológusok, nárcizmus- és rendszerteoretikusok, vannak követői Melanie Kleinnek, Eriksonnak, Bálintnak, Winnicottnak és Kohutnak.

Mint említettük, nagyon nagy a befolyása Jacques Lacannak, akinek „iskolája” különösen Európa és Amerika szellemtudománnyal foglalkozó szakembereit inspirálja, és aki olyan forradalmi szakítást vitt végbe, amely terjedelmében és kihatásában talán még a Jung-iskoláén is túlszár. Ha a „Newsweek” című amerikai hírmagazin vezércikkben (1988. július 4.) állapítja meg a pszichoanalízis helyzetéről a világban: „a terület iránti érdeklődés egyre nő az egyetemeken humán fakultásain”, akkor ez elsősorban Lacan élesztő hatásának, továbbá a posztstrukturálisizmus, a diskurzuselemzés és a dekonstrukció olyan általa befolyásolt gondolkodóinak köszönhető, mint Derrida és Deleuze/Guattari. Lacan másképp vélekedik a tudattalan keletkezéséről és természetéről, mint Freud és az analitikusok többsége. Foucault-val megteremtette az alapjait a beszéd szubjektum nélkülségéről való elméletnek. Egyúttal hozzá kell fűznünk, hogy egyetlen másik irányzat sem váltott ki és tett lehetővé annyi divatos és érthetetlen locsogást, ami azután egy második, nem szándékolt jelentést kölcsönzött Friedrich A. Kittler szellemes fordulatának, amely a „szellemnek a szellemtudományokból való kiűzetését” regisztrálta.

Az a kitüntettség, amelyet ez a francia pszichoanalízis (az Egyesült Államokban „French Freud”-nak hívják) élvezett az egyfajta női esztétika keresésén fáradozó feminista irodalomelméletben, bizonyos szempontból Freud hatvanas évekbeli német recepciójára emlékeztet. Megint csak rendkívül közvetett az a Freud, aki itt eljut a közönséghez. Aki valamelyest is jártas a műveiben, az—tekintettel a minden tudománydivatra jellemző másodlagos recepciót kísérő torzított és torzító másod- vagy harmadkézből való ismertetésekre—csak egyet tehet: kiadja az „ad fontes” jelszavát, vagyis: vissza Freudhoz. Egyébként maga Lacan is ezt tette. Ha az ember olvasni próbálja ezeket az ezoterikus és szektás írásokat, olybá tűnik, mintha erről némely tanítvány nem vett volna tudomást.

A pszichoanalízisen belül érvényesülő módszerbeli pluralizmusnak bizonyára megvan az a módszertani előnye, hogy az irodalompszichológia látóköre is jelentősen tágul, hogy például egyre érthetőbbé válik a nárcisztikus fantáziák vagy a preödipális fejlődésmozzanatok jelentése, és az Ödipusz-komplexus inkább az érdeklődés hátterébe szorul. Másfelől viszont megvan az a gyakorlati hátránya, hogy nehezebbé válik a tájékozódás, hogy az irodalomtudósok könnyen eltevédenek a problémák labirintusában, vagy éppen bele sem merészkednek. Továbbá a kezdőket könnyen elbizonytalaníthatják azok a rendszeresen ismétlődő radikális elvi viták, amelyek a pszichoanalízis tudományelméleti legitimációjáról folynak. Utoljára Adolf Grünbaum *The Foundations of Psychoanalysis* című nagy figyelmet keltett könyve (1984) váltott ki ilyen vitát, művét általában—Eysenck vagy Popper támadásaihoz képest például—hosszú idő óta a pszichoanalízist ért legszellemesebb kihívásnak tekintik. Mindig újra elvitatják az analízisnek a humán tudományok között elfoglalt helyét, s mindig újra felelnie kell ezekre a kihívásokra eredetének újragondolásával és a maga saját hozadékának felmutatásával.



Egy további sajátos nehézséget kell még legalábbis megemlítenünk, olyat, ami más tudományágakban nincs. A pszichoanalitikus interpretáció, mint olyan hermeneutikai eljárás, amely az értelmező saját szubjektivitását sem nem tagadja, sem nem fojtja el, hanem épp ellenkezőleg, a megismerés eszközeként használja, nemcsak elméleti tudást előfeltételez. Szemben más tudományágakkal, amelyek tisztán intellektuálisan elsajátíthatók, a pszichoanalitikus értelmezés, már amelyik ezt a nevet megérdemli, bizonyos képességet követel az önérzékelésre és a saját érintettség vagy közömbösség tudatosítására. Ez nem feltétlenül azt jelenti, hogy a saját analízis tapasztalata egyfajta *conditio sine qua non*t képvisel, csupán a kutatáshoz való hozzáállás tér el attól, amelyik azt tűzi ki célul, hogy objektív módon a tiszta igazságnak akad a nyomára, és amelyik ily módon voltaképpen gyakran a szöveg lényegét tartja távol magától. Ebben egyébként benne van az olyan korábbi pszichoanalitikus munkák dogmatizmusának elutasítása is, amilyen Marie Bonaparte Edgar Allan Poe-ról készült klasszikus tanulmánya, amelyhez Freud írt rövid előszót.

Aki az irodalomanalízissel kapcsolatos nagy várakozásában csalódott a kritikai támadások olvastán, ne feledkezzen meg arról sem, hogy némely bíráló gyakran megkönnyítette a maga dolgát, amikor egyes publikációk alapján mondott ítéletet a módszer egészéről. Ez éppen olyan méltánytalan, mintha a sebészet betiltását követelné valaki azzal az indoklással, hogy vannak olyan sebészek, akik műhibát követnek el, vagy mintha a jogtudományról kívánnánk lemondani azért, mert egyes bírók téves ítéletet hoznak. Az efféle érvelésnek mindazonáltal bizonyos értelemben kezére játszottak a pszichoanalitikusok azáltal, hogy Freud írásainak kanonikus érvényt tulajdonítottak. Ez hozzátartozik a „one-man science” sajátosságaihoz, s ennek magának szüntelenül emlékezetébe kellene idéznie azt, hogy Freud nem volt freudista (akkor nem alkotta volna meg nagyszabású művét), hogy a pszichoanalízis Freud 1939-ben bekövetkezett halála óta különböző irányokban fejlődött tovább, és hogy éppolyan abszurd volna, ha a pszichoanalízist csak Freud írásai alapján ítélnénk meg, mintha a természettudományokat Newton vagy Einstein íásaival azonosítanánk.

Összefüggéseket felvillantó előzetes megjegyzéseink fényében újra feltesszük a kérdést: mit hozott létre a német, vagyis a német nyelvű pszichoanalitikus irodalomtudomány a hatvanas évek közepe óta, amikor Peter Dettmering<sup>5</sup> első publikációi megjelentek?

A kérdésre először is lehet tisztán kvantitatív választ adni. A *Literaturpsychologie 1945–1987* című bibliográfia, amelyet Joachim Pfeiffer állított össze és ezekben a napokban jelenik meg, ebből az időszakból összesen kb. 1850 tételt tartalmaz. A külföldi publikációk közül csak a legfontosabbakat vették fel. Csak a téma jó ismerőit nem fogja bámulatba ejteni ez a bőség. Van kb. 17 bibliográfia, kb. 50 olyan gyűjteményes kötet, amely (részben lefordított) válogatást ad a részterületeket képviselő tanulmányokból, és kb. 25 kutatási beszámoló. Az irodalompszichológia módszeréhez kb. 300 tételt soroltak be, az irodalmi formákhoz és műfajokhoz kb. 170-et, a témákhoz és motívumokhoz kb. 100-at, a korszakokhoz és stílusirányokhoz kb. 40-et, a kreativitás és alkotás tárgyköréhez kb. 100-at, a befogadás és hatás témájához kb.

5. Peter Dettmering: *Dichtung und Psychoanalyse*. München, 1969.

50-et, a befolyásokhoz és kölcsönhatásokhoz kb. 45-öt, végül az irodalompszichológia didaktikájához kb. 10 tétel került. Az egyes szerzőkről írott irodalompszichológiai tanulmányokat több mint 1000 tétel képviseli. Az áttekintés arról is hírt ad, hogy ma 30–40 német nyelvű irodalompszichológus működik, analitikusan kiképzett vagy tapasztalt irodalomtudós vagy az irodalomtudományban jártas analitikus, aki rendszeresen publikál és tart előadást ezen a területen. Az 1985-ös göttingeni nemzetközi germanisztikai tanácskozáson saját szekciójuk volt azoknak, akik az irodalmi művek pszichoanalízisével egyetértettek, és külön szekcióban végezték munkájukat azok, akik ezt ellenezték. Ilyesmire először került sor. Továbbá a *Jahrbuch für internationale Germanistik* rövid ideje kiad egy sorozatot „Irodalom és pszichológia” címmel, melyet Bernd Urban és Albert M. Reh szerkeszt, s amelynek egy bevezetést és egy bibliográfiát tartalmazó első száma 1987-ben jelent meg. Vannak kiadók, amelyek erre a területre specializálódnak, van a Peter Lang Verlagnak 1978 óta egy „Literatur und Psychologie” című könyvsorozata, amely ez idáig 15 kötetet adott ki.

1975 óta két olyan központ jött létre, amelyben irodalomtudósok és analitikusok rendszeresen együtt dolgoznak—ez elengedhetetlen feltétele a tudományos alkotómunka folyamatosságának és minőségének. Az egyik központ Freiburg im Breisgau, ahol az egyetem modern német irodalmi intézete és a Német Pszichoanalitikus Egyesület ottani pszichoanalitikus szemináriuma együtt rendez évenkénti tanácskozást és közösen adja ki a „Freiburger literaturpsychologische Gespräche” című könyvsorozatot. Ezenkívül másodikként meg kell említeni a kasseli főiskolát, amelynek II. számú pszichoanalitikus tudományos központjában ugyancsak rendszeresen szerveznek konferenciákat, és ez a központ kiad „fragmente” címmel egy folyóiratot, amely mindenekelőtt a pszichoanalízis francia (poszt)strukturálisa, Jacques Lacan és Jacques Derrida felé tájékozódó formájával azonosul.

Néhány következtetést máris levonhatunk ebből az áttekintésből: szemlátomást nő azoknak a száma, akik a problematikával megismerkedtek és akik alkotó szakértelemre tettek szert. Szélesebbé válik az az olvasóközönség is, amely érdeklődik a kérdések iránt. A háborús és a háború utáni éveket jellemző teljes mellőzést a „hivatalos” irodalomtudomány részéről szemmeláthatóan valamiféle (óvatos) elismerés váltotta fel.

Ehhez az óvatos elismeréshez alighanem néhány olyan könyv is hozzájárult, amely a szélesebb közönség körében némi feltűnést keltett: például Klaus Theweleit *Männerphantasien* című műve (1977/78), Adolf Muschg életrajza, a *Gottfried Keller* (1977), az ugyanő önanalitikus elmélkedései, a *Literatur als Therapie?* (1981), vagy Kurt Eissler nagy életrajzi tanulmánya, a *Goethe 1775–1786* (1983/84), amely több mint húszéves késéssel jelent meg németül és meglehetősen kedvező fogadtatásra talált. Említésre érdemes még itt az *Imagination, Kunst und Kreativität* című kötet is, amely számos áttekintést és kutatási beszámolót tartalmaz: 1979-ben adta ki Gion Condrau a „Psychologie des 20. Jahrhunderts” címet viselő Kindler-féle sorozatban.

Természetesen ez a serénység és az újonnan megjelenő vonatkozó irodalom növekedése (az idevágó új könyvek már régóta külön rubrikát kaptak az irodalomtudományi szakbibliográfiákban) önmagában még korántsem jelent okvetlenül fejlődést. Meghatározó körülmény azonban: nemcsak egy önálló interdiszciplináris tudomány

megalapozása szempontjából, hanem gondolatmeneteinek egyre nagyobb nyitottsága és eredményeinek növekvő meggyőző ereje tekintetében is.

Ezeket az eredményeket most nem kívánom kritikailag elemezni és osztályozni, ahogy a kutatási beszámolókból szokás. Inkább példaként kiemelnék néhány témát a pszichoanalitikus irodalomtudomány működési területeiről, és megpróbálom felvázolni, mi változott az 1968-as újrakezdés óta. Ki fog derülni belőle, hogy mindjárt elébe vágjak, hogy jómagam a problématudat erősödését vagy a kérdésfeltevés metodológiai árnyalását is fejlődésnek tartom.

Azután különbséget tudnánk tenni a megismerés módszerére és a megismerés céljára vonatkozó újabb nézetek között. A megismerés tárgya ma négy területre osztható fel, ezek a következők: az irodalmi műalkotás eredete, formája, tartalma és végül a hatás és a befogadás, amelyet az irodalomtudományban is csak az utóbbi időben kezdtek rendszeresebben feltárni.

A pszichoanalitikus irodalomértelmezés módszerének újrameghatározásához mindenekelőtt Alfred Lorenzer járult hozzá, amikor határozottan távolságot tartott „az elavult pszichoanalitikus interpretáció kitaposott útjától”.<sup>6</sup> Visszatekintve a pszichoanalitikus megértés eredetére—ezt a megértést egyfajta „színpadi megértés” különleges eseteként fogja fel, mint ahogy a mindennapi gyakorlatban is megvalósul—a mélyhermeneutikai kultúra-analízis sajátosságát a pszichoanalitikus irodalomértelmezés példáján kíséri meg újrameghatározni. Ebben döntő volna a hermeneutika sajátos összekapcsolása azzal a gyakorlati-módosító művelettel, amely a pszichoanalitikus gyógy- és megértésmódot jellemzi. Freud „a gyógyítás és a kutatás közötti kötésről” beszélt. Korszakalkotó felfedezésének az a lényege, hogy az ember csak akkor értheti meg igazán a belső világot, ha megpróbálja megváltoztatni, ha a fájdalom nyomását gyógykezeléssel kíséri meg csillapítani. Belátható, hogy az irodalmi szövegek magyarázata teljesen más helyzetben és teljesen más feltételek között történik, mint az orvos értelmező munkája az analitikus helyzetben. Lorenzer számára mármint a költészetre alkalmazott pszichoanalízis szintén kritikai-hermeneutikai és gyakorlati módosításra irányuló tevékenység, azonban jellemző különbségekkel: a gyógykezelés folyamán az analizálandó a gyakorlati-módosító impulzus célja, az interpretáció során pedig az olvasót/értelmezőt éri változás. Az olvasó, aki elismeri érintettségét, Lorenzer szerint tudatába fogadja azokat az életformákat, melyeket a mindennapi gyakorlat megvon tőle és amelyeket a költészet kínál számára fiktív jelenetek formájában. Lorenzer szüntelenül hangsúlyozza, hogy a pszichoanalitikus irodalomértelmezésnek két pilléren kell nyugodnia: „egyfelől a szövegbe való empatikus belebocsátkozáson, másrészt pedig a feltevések rendszeres elmélet felé irányulásán”. A mélyhermeneutika sajátsága—ellentétben más hermeneutikus tudományszakokkal—megismerési tevékenységének központi tárgya, a tudattalan, pontosabban: a tudattalan interakció-formák síkja. Lorenzer tézise következőképpen így hangzik: „A művészetek dolga, tehát az irodalomé is, hogy a tudattalan valóságtárgyakat és élményvárakozásokat érzéki-közvetlen szimbólumokba vigye át, hogy ezáltal az élet-

6. Vö. *Alfred Lorenzer: Tiefenhermeneutische Kulturanalyse* c. tanulmányával. In: *Kultur-Analyse*. Frankfurt, 1986.

re vonatkozó új elképzeléseket bocsásson vitára az érzéki tapasztalatban”, s egyúttal meg is szüntessen megkövesedett életterveket. Látnivaló: ez nem más, mint a pontos tudományos megfelelője a műalkotás ama felszólításának, amelyről Rilke szól *Archaiskus Apolló torzó* című versében: „Változtasd meg élted!” (Tóth Árpád fordítása.)

Lorenzer megfontolásai mind az interpretáció elmélete, mind gyakorlata szempontjából jelentősek. Elméleti tekintetben sikerült neki az értelmezési eljárás gondosan kialakított metodikai újramegalapozása, amely pontosan felülvizsgálja Freud kiindulását, egyúttal azonban meg is haladja azt. Gyakorlati szempontból azoknak a bírálóknak ad igazat, akik elégedetlenek voltak a tisztán absztrakt-elméleti szövegértelmezésekkel vagy sémaszerű osztályozásokkal és címkézésekkel, s teszi ezt azért, hogy nyomatékosan ragaszkodjék a szövegbe való szubjektív belebocsátkozás hermeneutikus követelményéhez. Minden jó értelmezés előfeltétele tehát a saját elfogultság tisztázása. Hogy ezzel a megismerés milyen távlatai nyílnak meg, azt példászerűen szemlélteti Carl Pietzcker utólagos megjegyzéseiben, amelyeket Brecht szívneurozissáról írt *Ich kommandiere mein Herz* című, idén megjelent könyvéhez fűzött. Olyan könyv ez, amelyet méltán tekinthetünk az újfajta pszichoanalitikus értelmezés példájának.

A pszichoanalitikus irodalomtudomány megismerési célja ma már—olybá tűnik—nem kizárólag az irodalmi művek tudattalan jelentéseinek feltárása és megfejtése, hanem annak rendje és módja, ahogyan egyrészt a tudattalan képzetek és vágyak közötti kölcsönviszony, másrészt a többé vagy kevésbé tudatos művészi szándékok létrehoztak egy művet, amely mű keletkezése, struktúrája és hatása mindenkor a társadalomtörténeti kontextusban is látható. Az interpretáció annak a jobb megértésére irányul, hogyan válaszolt művével a szerző a maga sajátlagosan egyéni, ám történetileg és társadalmilag meghatározott élethelyzetére, és megjelenésével ez a mű hogy hatott a történelmi helyzetre.

A célnak ez a bővítése magával hozza a megismerés tárgyainak és a kutatási területnek a kibővülését is. Az alkotásesztétikai kérdések mellett ma legalábbis egyenértékűként kezelik a hatás- és befogadásesztétikai problémákat, a tartalmi értelmezések mellett ma már gyakrabban foglalkoznak a tágabb értelemben vett művészi forma vizsgálatával.

A *műalkotás eredetének* problematikájában továbbra is központi jelentőségű a szerző életrajza és művészi alkotása közötti összefüggés kérdése. A múlté azonban az a törekvés, amely a neurotikus tünetek és az irodalmi fikció hasonlóságából kiindulva a művész és a neurotikus rokonságáról, sőt azonosságáról való spekulációkba bonyolódott. Ma Jean Starobinski nyomán azt tekintik az irodalomanalízis feladatának, hogy azt kutassa, „mi volt a mű vitális funkciója: mit akart vele az író kinyilvánítani vagy elrejtetni, megmenteni vagy egyszerűen kockáztatni”.<sup>7</sup> Az alkotóképesség feltételeinek, ennek jó- és rosszindulatú tényezőinek, a korszakspecifikus konfliktusok és problémák szerepének kérdéséhez a pszichoanalízis számos új hipotézissel és belátással járult hozzá, melyek részben még irodalompszichológiai feldolgozásra várnak. Gondolok itt azokra a tanulmányokra, amelyek az alkotói aktuson belüli elsődleges

7. Jean Starobinski: *Psychoanalyse und Literatur*. Frankfurt, 1973.

és másodlagos folyamat együttműködésének mikéntjével foglalkoznak; azokra, amelyek az esztétikai tárgyat mint az „átmeneti tárgy” folytatását vizsgálják Winnicott szellemében, aki a kisgyermek világának bizonyos tárgyait érti ezen, amelyek mondjuk nem látszanak többnek egyszerű játékmackónál, azonban a gyermek számára egyszersmind anyai védeltséget jelentenek, úgy hogy akár első szimbólumoknak tekinthetjük őket; vagy azokra a vizsgálatokra, amelyek annak a tudattalan címzettnek a jelentését kutatják, akivel a szerző titkos kapcsolatban áll az alkotói folyamat során. Az analitikusoknak van meg a szükséges klinikai tapasztalatuk ahhoz, hogy az írásgátlások és -zavarok („writer’s block”) gyógyítása alapján betekintést nyerhesse-nek az alkotói folyamat zavartalan menetébe.

Eredeti felfogást képvisel ezen a területen Peter von Matt „Opus-Phantasie”-gondolata<sup>8</sup>, amely mellesleg megoldási javaslatot tartalmaz a nemspecifikus fantáziák nehéz problémájára, következésképpen az úgynevezett női esztétika kérdésének tisztázására is. A költészet keletkezési folyamatának tanulmányozásakor nemcsak az ősi tudattalan fantáziák „másodlagos megmunkálására” (a kifejezés, mint e területen oly sok fogalom, Freud *Álomfejtés* című művéből származik) kellene figyelmet fordítanunk, hanem a szerzőnek a kész műről való többé-kevésbé homályos képzeiteinek befolyására is. Ezek a képzetek a mű megformálására is kihatnak. Ez az „Opus-Phantasie” von Matt szerint közvetítő szerepet tölt be az egyéni késztetések és a társadalomtörténeti és irodalomtörténeti tények között. A *Judenbuche* példáján, amely Schiller *Der Verbrecher aus verlorener Ehe* című művének előképe nyomán íródott, Matt valószínűsíthető magyarázatot ad arra, miért került bele egy női szerző művébe jópár kimondottan férfi (fallikus) fantázia.

A germanisztikán belüli mozgásokhoz kapcsolódva ma a pszichoanalitikus irodalomtudomány területén is több vita folyik befogadásesztétikai problémákról, mint régebben. Ez nemcsak a tudománytörténeti változások miatt van így. A pszichoanalitikus interpretációnak minden oka megvan rá, hogy módszerének és eredményeinek megalapozásakor eltöprengjen az eredeti értelemben vett befogadási folyamaton, amely mindig megelőzi a róla való értelmező reflexiót. Ezt a folyamatot ma előszeretettel határozza meg az „indulatáttétel” (vagy pontosabban: az „ellen-indulatáttétel”) egyik formájaként, és ezzel a szöveg kiváltotta tudattalan érzelmi reakcióra gondol, ami korábbi kapcsolatminták ismétlésében rejlik—hasonlóan ahhoz az ellen-indulatáttételhez, amit az analitikus valósít meg, s akinek analízise az egyik legfontosabb megértési lehetőséget képviseli. A pszichoanalitikus irodalomértelmezés voltaképpen önnön forrásaiból merít, amikor újra figyelmet szentel az irodalmi hatás kérdéseinek.<sup>9</sup> Hiszen az *Álomfejtés* nevezetes helye Szophoklész Ödipusz-drámájáról *in nuce* tartalmazza az irodalmi szimbólumok és alakok általi tudattalan befolyásolás pszichoanalitikus elméletét. „Sorsa csak azért ragad meg minket is, mert a mi sorsunk is lehetett volna, mert születésünk előtt a jóslat ugyanazt az átkot mon-

8. Peter von Matt: Die Opus-Phantasie. In: Psyche, 3. sz. 1979.

9. Vö. Walter Schönau: Literarische Rezeption in psychoanalytischer und in literaturwissenschaftlicher Sicht c. tanulmányával. In: Für und Wider einer Psychoanalyse literarischer Werke. Tübingen, 1986.

dotta ki ránk is. Talán mindannyiunknak az volt megírva a sors könyvében, hogy első nemi eszmélésünk az anyára, első gyűlöletünk és erőszakos kívánságunk az apára irányuljon; legalábbis álmaink erről győznek meg.” (Sigmund Freud: *Álomfejtés*, Budapest, 1985.; Hollós István fordítása.)

Az álom modellje mellett, amely különösen alkotásesztétikai vonatkozásban ösztönözte a költészetről való gondolkodást, immár egyre határozottabban megjelenik az összehasonlítás, a vicc freudi modelljével és kommunikatív funkciójával. A vicc elbeszéléshelyzete és a forma észlelhető primátusa a vicc kiváltotta nevetésben megnyilatkozó mélyebb örömforrások egyidejű félreismerésében, bizonyos szempontból hasonlít az irodalmi hatás modelljére. A lényeg itt is fel nem ismert módon történik meg, szerző és olvasó itt is tudattalan síkon kommunikál egymással. Míg a vicc esetében a gondolatváltás vagy a szójáték kognitív disszonanciája az agresszív vagy obszcén tartalomról a nyelv játékos kezelésére tereli át a tudatos figyelmet, a költészetnek a befogadásában is fel nem ismerten marad meg a tudattalan fantáziaanyag, jöllehet szerző és olvasó osztoznak a fantáziában.<sup>10</sup>

A viccbeli szójátékban, de a rímek esetében is, az eredeti összekapcsolások nem „csinálás”, hanem felfedezés eredményeképp jönnek létre, úgy, hogy ötletek sokaságából választódnak ki. Az elsődleges folyamatban a nyelvi anyag ki van szolgáltatva a tudattalan megmunkálás transzformációinak és permutációinak, a másodlagos folyamatban azután az asszociációknak ebből az áradatából választódik ki a mélyértelmű vagy a szellemes. Ahogy Ernst Gombrich bebizonyította Freud esztétikájáról szóló tanulmányában e viccmodellnek a kreativitáseméletre való alkalmazása tulajdonképpen egyfajta „centripetális” elképzelést jelent, amely ellentétes azzal a közkeletű „centrifugális” elképzeléssel, amely szerint a művész a belső világát fejezi ki. A forma, adott esetben a rím funkciója itt az *inventio* szférájában rejlik. Ezt a centripetális modellt, mint a hagyományos expresszív felfogás kiegészítését, ez idáig még viszonylag kevéssé kutatták.

Néhány, az amerikai „ego psychology” szellemétől megérintett kutató, pl. Simon O. Lesser és Norman N. Holland érdeme, hogy elsőként vizsgálta pszichoanalitikus szempontból a költészet *formai vonatkozásait* is, mégpedig úgy, hogy ezeket elsősorban az énrre vonatkozó funkcióiban írta le. A formának eszerint elsősorban az a feladata, hogy elhárítsa a félelmet és a bűnt. Azonban minden eszköz, amelyet az én igénybe vesz feladata teljesítésében, számításba véve mind az ösztönkésztetéseket, mind a felettes-én parancsait, mind pedig a külvilág adottságait, az esztétikai formában szerepet játszik. Ezt a feltevést Carl Pietzcker fejlesztette tovább szociálpszichológiai irányban.<sup>11</sup> A forma problémájának egy másik ígéretes megközelítése az

10. Vö. többek között Jens Malte Fischer (szerk.): *Psychoanalytische Literaturinterpretation*. München, 1980., Klaus Bohnen és mások (szerk.): *Literatur und Psychoanalyse*. München, 1981. és Francesco Orlando: *Towards a Freudian Theory of Literature*. Baltimore, 1978. című munkájával.

11. Carl Pietzcker: *Zur Psychoanalyse der literarischen Form*. In: Sebastian Goeppert (szerk.): *Perspektiven psychoanalytischer Literaturkritik*. Freiburg, 1978.

a javaslat, amely egy mű stílusát egy tárgykapcsolat sajátlagos formájának tekinti, s ennek folytán nem volna szükség a szerzőnek és életrajzának bevonására.<sup>12</sup>

Ha tehát summázni kívánjuk azt a húsz évet, amely a német pszichoanalitikus irodalomtudomány 1968 körüli újraindulása óta eltelt, megállapíthatjuk, hogy nagyobb módszertani gondossággal nyúlnak a problémákhoz, és hatékonyabban kapcsolják össze a különböző tudományszakokat. Hogy lassanként elismerésre tesz szert, bizonyára annak köszönhető, hogy megnőtt a szakértelem, a dilettantizmus pedig analitikus területen is visszaszorult. Mindenekelőtt az fontos, hogy immár az utánpótlás képzése szavatolja a kutatás folyamatosságát, és hogy a német pszichoanalitikus irodalomtudomány be tudott kapcsolódni a pszichoanalitikus kutatás időszerű munkájába és a külföldi irodalompszichológiai kutatásba. Ma már aligha volna lehetséges azoknak az Adorno által kipellengérezett „széplelkű orvosoknak a nyárspolgárisága”, akik alkalmi kitérőket engednek meg maguknak az esztétika szférájába. Kétségtelen, hogy a módszerek pluralizmusa különböző ellentétes, részben összeegyeztethetetlen álláspontok együttes létezéséhez vezetett. A jövő feladata, hogy elejét vegye az iskola- és frakcióképző hajlamoknak, és hogy ne térjen ki a különbségek megvitatása elől.

(Fordította: Schulz Katalin)

(Walter Schönau: *Die Konturen einer psychoanalytischen Literaturwissenschaft werden sichtbar*. In: *Mercur*, Heft 9/10; 42. Jg. Sept/Okt. 1988. 813—826.)

12. Janine Chasseguet-Smirgel: *Letztes Jahr in Marienbad*. In: Alexander Mitscherlich (szerk.): *Psycho-Pathographien* I. Frankfurt, 1972.

FRANÇOIS SAUVAGNAT

## *Irodalom és pszichoanalízis: Zadig módszere*

A regényíró és az orvos vagy  
egyformán rosszul értették a tudattalant,  
vagy pedig mind a ketten  
jól értették.

(S. Freud: Örület és álmok Jensen  
*Gradivájában*)<sup>1</sup>

### *Pszichoanalízis és patográfia*

A pszichoanalitikusok ma már a legnagyobb óvatossággal fordulnak az irodalmi alkotás kérdése felé—és az igazat megvallva, tartózkodó álláspontjukat a strukturalista elemzések bravúrai indokolják; e vonatkozásban *A pszichoanalízis érdekessége* egyik híres mondata mindmáig érvényes. Freud ugyanis kijelenti: „A művészettel és a művészekkel kapcsolatos kérdések között vannak olyanok, melyekben a pszichoanalitikus vizsgálódás kielégítő felvilágosításokat nyújt, de vannak olyanok is, melyek teljesen kicsúsznak a hatásköréből.” Ezzel a felosztással—hogyan tud és mit nem tud tenni a pszichoanalízis az irodalmi művek esetében—kívánta Freud *Az esztétika iránti érdeklődés* paragrafusát kezdeni.

Ha ennek az óvatosságnak az okait kutatjuk, könnyű lenne azokra a vitákra hivatkoznunk, melyeket Fritz Wittels folytatott Karl Kraus-szal—ezek anyaga a Bécsi Pszichoanalitikus Társaság levéltárában található. Wittels éppoly gátlástalanul teregette ki az írók „pregenitális fixációit”—és magán Kraus-on kezdte—, mint ahogy nagybátyja, a szexológus Sadler érdeklődött betegei autoerotikus tevékenysége iránt. Wittels módszerét maga Freud is helytelenítette: az interpretáló tevékenység fonákját látta benne, vagy inkább olyasvalamit, ami az ilyen tevékenység minden lehetőségének útjában állt; az unokaöccs kikészítette a művészeket azokkal a megjegyzéseivel, melyek teljes mértékben figyelmen kívül hagyták műveik finomságait, és a nagybácsi fölöslegesen fárasztotta pácienseit durván indiszkrét kérdéseivel. Freud egyébként jól jellemzi ezt a hajlandóságot, ezt a csábítást arra, amit a leghelyesebb a mű eltiprásának nevezünk, amikor így ír: „Azok az ösztönerők, melyek a műalkotáshoz vezetnek, ugyanazok a konfliktusok, melyek más egyéneket a neurózisba taszítanak, és amelyek a társadalmat intézményei létrehozására készítették. Innen ered a művész alkotói képessége: nincs köze a pszichológiához”. E sorok csírájában már magukban foglalják az olyan pszichoanalitikus olvasatok kritikáját, melyek úgy lépnek fel, mintha elegendő lenne egy szimpla recept alkalmazása: a pregenitális fejlődés elméleteit durván rácsapják olyan művekre, melyek hordereje messze meghaladja az ilyen kritika eszköztárát. Feltehetjük, hogy ha Freudot nem fűtötték



volna oly atyai érzelmek Marie Bonaparte iránt, minden bizonnyal megróttá volna Edgar Poe-olvasatáért.

### *Irodalmi alkotás és etika*

Másrészt viszont Freud olyan irodalmi alkotásokat is említ, melyek méltatlanok saját témájukra: így például Peter Altenberg kissé szétfolyó stílusának kritikájában; ugyanígy, mindig tartózkodó álláspontot fog elfoglalni az elmebetegek „műalkotásaival” szemben, melyek alkotójuk patológiáját helyezik az előtérbe. Ugyanebben a vonatkozásban úgy tűnik, némi szkepticizmussal tekintett azokra, akik, mint Binswanger, a műalkotás miszticizmusát hangoztatták, amikor a műalkotást a transzcendens megnyilatkozások első fokának tekintették. Noha, mint láttuk, Freud kezdetben az „alkotási képességet” állította a pszichoanalitikus kritika elé korlátként, egész műve, egészen a *Rossz közérzet a kultúrábanig*, kétségbevonja a művészet nagyravágyó törekvéseit egy megfoghatatlan transzcendenciára. Így ír például L. Binswangernek 1936 októberében: „Sohasem időztem máshol, mint az építmény alagsorában. Ön azt állítja, hogy ha látószöveget váltunk, egy felső emelet is látható, ahol előkelő vendégek laknak, például a vallás, a művészet stb. Nem áll egyedül ezzel a véleményével. A homo natura művelt példányainak nagy része éppen így gondolkodik. Ha lenne még egy másik életem a munkára, e magas származású lakók számára is kijelölném a szállást kis szuterénemben. A vallás számára meg is találtam: visszazavartam „az emberiség neurózisa” kategóriájába”.

S ezzel, mint azt Nata Minor vagy W. Johnston jól látták, gyakorlatilag jóváhagyott egy olyan tervet, mint például A. Schnitzlerét, aki mint orvos és író bírálta egyes művészi törekvések túlzásait, nevezetesen az egyes zenei formákban jelentkező társadalmi szabályozó szerepét.

### *A pszichoanalízis mint irodalom?*

Tagadhatatlan, hogy a freudi esettörténetnek bizonyos irodalmi követelményeknek kell eleget tennie. Ilyen például a távolságtartás a névtelenség révén, bizonyos vázalkozás létrehozása az epizódok leírásában, vagy éppen a retorikai hatások elérésének gondolja; nem csodálkozhatunk, hogy Freud Goethe-díjat kapott, ha figyelembe vesszük azt a maximális igényességet, mellyel a Dóra-eset fordulatait írja le: precíz szóhasználatát, a társadalmi és a történeti háttér felrajzolását, s a lány személyazonosságának ügyes leplezését. Túl azon, hogy számos szerző meglehetősen könnyedséggel jutott át a pszichoanalízis területéről az irodalmi alkotására, emlékeztetnünk kell Freudnak arra a megállapítására, hogy élete bizonyos pillanatában minden neurotikus úgy viselkedik, mint egy regényíró—minthogy megalkotja a „családregejét”—, vagy még inkább úgy, mint egy filmrendező, ha igaz, hogy minden fantazma az „egy gyermeket megvernek” modellje szerint strukturálódik és hogy minden fétis kimerevedik a „képnél való megállás” technikája (J. Lacan) szerint. Ugyanebben a gondolatmenetben meg kell jegyeznünk, hogy bár a vicc minden bizonnyal zsidó kulturális szokás (mint erre Freud után Theodor Reik is rámutatott), már a Schlegel

fivérek is a teljes jogú irodalmi forma rangjára emelték, még mielőtt az egyik „királyi úttá” vált volna a tudattalan formációk mechanizmusának megragadásához. A pszichoanalitikusok azóta a legjobban tennék, ha a regényírók vagy akár a költők mesterségét tanulnák meg. De a kérdés ismételten és határozottan felmerült: mit kellene megtanulniuk ebből a mesterségből?

### *Az őseredeti állhatatossága*

E kérdésre először is úgy válaszolhatnánk, hogy megemlíthetnénk az őseredeti szintjét. A műalkotás azért tudja érdekelni az analitikust, mert különös élességgel rajzolódik ki benne azoknak a fantazmáknak a regisztere, melyekről a neurotikus csak hibás beszámolót tud adni, minthogy tanútétele nem éri el az egyetemes dimenzióját; az őseredetit csak egyedi tudattalanjának nyelvjárásban tudja kifejezni, és ez az egyediség okozza kudarcát. Bizonyos tekintetben azt mondhatnánk, hogy a művész géniusza éppen ebben az univerzalizációs képességben rejlik, mely az egyediség megszüntetésére törekszik, még ha az erősen patológikus is. Így magyarázható az, hogy Freud, Conrad-Ferdinand Meyer műveinek nagy tisztelője, egy szót sem ejt az író életéről és különböző elmezavarairól. Egyetemessé tenni azt az őseredetit, melynek elfojtása miatt elvesztettük a nyomot—így fogalmazhatnánk meg azt, ami az analitikust az irodalmi műben izgathatja.

Így például a pszichoanalízis egyik történetírója szerint (A. Grinstein: *On Sigmund Freud's Dreams*, Detroit, Wayne State Univ. Press, 1968.) Freud számára elkerülhetetlen a hivatkozás Henry Ridder Haggard művére a boncolásról szóló álomnak már magában a tartalmában is. Az eltűnt világ témájáról van szó. A *She* című regényben (1887) a hős, Léon Vincey múltja keresésére indul vezetőjével együtt. Hajótörést szenvednek és egy eltűnt kontinensre érkeznek, ahol a gyönyörű, halhatatlan, kegyetlen és szüzsies királynő, Ayesha uralkodik, aki évezredek óta vár arra a férfira, aki megtalálja és szeretni fogja. Őt sem könnyebb azonban meghódítani, mint a híres Turandotot, mert vadállatokkal tépeti szét azokat, kik rátalálnak, és meggyilkoltatja azokat, akik hagyják magukat egy másik nőtől elcsábíttatni. A királynő tizenöt évszázaddal azelőtt megölte Leo ősét, ezért büntudattól indítatva elhatározza, hogy Leót is halhatatlanná teszi, de ő maga szétfoszlik abban a pillanatban, amelyben a misztikus egyesülésnek meg kellene történnie. Grinstein szerint Leo így csak részlegesen tudja megvalósítani azt, amire ősei sikertelenül áhítoztak, minthogy a királynő eltűnik előle, mielőtt magáévá tehetné. A gyermekek így valószínűleg meg azokat a tetteket, melyekre apjuk képtelen volt, de a beteljesülést megsemmisíti a büntetéstől való szorongás.

Ily módon repertóriumot készíthetnénk Freud irodalmi érdeklődésének jellegzetes archeológiai, sőt paleontológiai tematikájából. E tárgyú művei közül Jensen *Gradvjáról* írott esszéje a legsikerültebb vállalkozás, de természetesen ide számíthatnánk Mózzsal kapcsolatos gondolatait is, éppúgy, mint a totemizmusról szóló reflexióit. Olyan szövegsorozathoz juthatnánk így, melynek közös pontja az lenne, hogy a szövegek egy többé-kevésbé mitikus őseredetre koncentrálnak. Paradox bennük, hogy tartalmuk különös mértékben kötődik a serdülőkor elmúlásához, ahhoz a pillanat-

hoz, amikor az életben a szexuális tárgy választására kerül sor—az őseredeti e témája nem valósul meg lényegileg egy „érzelmek iskolájában”. Ez a tematika folytatódik Ferenczinél, Bálintnál vagy Hermann-nál, amikor kiemelik, hogy az egyéni fejlődés a törzsfejlődést ismétli meg.

Az őseredeti témája egyfajta paradoxon keresztül kínálja tehát magát: a legarchaikusabb csak úgy jut érvényre, ha folytonosan hatással tud lenni az alany életére az egyre aktuálisabb ismétlődések révén. Ezért habozik Freud az ősjelenet rekonstrukciójával kapcsolatban, minthogy ennek valósága csak úgy jut igazi jelentőségéhez, amennyiben az egyén életére az adott időben befolyással van. Nemcsak rekonstrukció ez, olyan fikció, melynek irodalmisága kevésbé tagadható, hanem olyan őseredeti, mely csak az aktuálisban dekódolható, vagy, mint Robbe-Grillet egyes regényeiben, akár a jövőben is.

Az elmúlt években a XII. metapszichológiai esszé kiadása megerősítette azt, amit már régebben is tudtunk Freud habozásáról, hogy a végre *megnevezett* őseredetit túl nagy mértékben rendszerezze. Ez a szöveg, mely bizonyos módon kiegészíti a *Totem és tabu*t, mellyel egyidőben keletkezett, rámutat az apai funkciók mutációjára a negyedkori eljegesedés következtében, mely retrospektíve az egész lelki patológiát meghatározza. Tudjuk, hogy Freud inkább átengedte a témát Ferenczinek és lemondott a publikációról.

A pszichoanalízis számára ez a téma talán nem azért tűnik oly fontosnak, mert végső kulcsokat nyújt át az interpretációhoz. Nem inkább abban a módszerben van a jelentősége, melyet az ilyen elmerült világokat feltáró tudományágak használnak?

### *Zadig módszere*

Cuvier, a katasztrofizmus megalapítója, geológus és a négy lábúak zoológiájának specialistája, a földgömb forradalmairól szóló értekezésében saját módszerét Zadigéhoz hasonlítja, és azt állítja, hogy „biztosabb nyomokat talált, mint Zadig”. Mire céloz itt pontosan? Arra a deduktív módszerre, melyet Daubenton anatómiai munkásságától ihletve kialakított: amikor meg akarja állapítani, milyen típusú állathoz tartozhatott egy párizsi kőbányában frissen feltárt csontváz (rendszeresen folytatott ilyen kutatásokat az 1810-es években Brongniart-ral együtt), nagyobb módszertani bizonyossághoz jutott, mint amilyent Voltaire hőse, Zadig tudott elérni. A szabadban sétálgató Zadig, meséli a francia filozófus, szolgálkkal találkozok, akik azt kérdik tőle, nem látott-e egy kutyát és egy lovat, melyekhez gazdájuk nagyon ragaszkodik és nemrég tűntek el. Zadig úgy válaszol, hogy pontosan leírja a két állatot, így hát lopás gyanújával azonnal a bírák elé hurcolják. Úgy tudja magát tisztázni, hogy először reprodukálja azt a szellemi tevékenységet, mellyel a két állat elhaladására tudott következtetni: „A homokban egy állat nyomait pillantottam meg, s könnyen megállapítottam, hogy ezek kiskutyától származnak. A lábsontok közt, a homokbuckákon húzódo halvány, hosszú barázdákról rájöttem, hogy nőténykutya lehet, amelynek emlői lelógnak, s így néhány napja kölykezhett...” (Benedek Marcell fordítása). Carlo Ginzburg szerint (*Traces, signes, pistes* = *Le Débat*, 1980. november) ez a módszer, mely jelekből rekonstituál egy olyan helyzetet, melynél nem lehettünk je-

len, a nyugati irodalomban először Sercambinál jelenik meg: egy novellagyűjtemény keretétől szolgál, melyet állítólagosan perzsából fordítottak olaszra. A kötet 1557-ben jelent meg Velencében *Peregrinaggio di tre figliuoli del re di Serendippo* címmel. Oly nagy sikere volt, hogy 1754-ben Horace Walpole kitalálta a *Serendipity* neologizmust a „váratlan, a szerencsének és a megértésnek köszönhető felfedezések” jelölésére. Világos, hogy még ha Cuvier azt állítja is, hogy minőségi ugrást hozott a komparatív anatómia módszereinek kidolgozásával, tulajdonképpen nem tesz mást, mint ezt a tradíciót folytatja. „Manapság—írja—, aki egy hasadt láb nyomát látja, már rögtön arra következtethet, hogy az állat kérődző volt, és ez a következtetés éppoly biztos, mint akármilyen más fizikai vagy morális konklúzió. A megfigyelő számára ez az egyetlen nyom megadja egyúttal a fogak, az állkapcsok, és a gerincoszlop formáját, éppúgy, mint az ott járt állat lábának, combjának, vállának és medencéjének összes csontjának formáját: ez biztosabb nyom, mint Zadig összes nyoma.”

A későbbiekben még szólunk arról, hogyan kapcsolódik ez a szívós paradigma, melynek—minden bizonnyal a vadászathoz fűződő—eredete elvész az idők homályában, a műalkotás freudi felfogásához. Egyelőre csak annyit jegyzünk meg, hogy egyes szerzők, mint Thomas Huxley, a Galilei-paradigmával állították szembe. Ginzburg szerint (i. m.) „1980-ban Thomas Huxley egy előadássorozatában, melyet Darwin felfedezésének megismertetésére tartott, Zadig módszerként definiálta a történetírás, az archeológia, a geológia, az asztrofizika és a paleontológia közös eljárását, nevezetesen a visszamenőleges próféciák képességét. Az ilyen alapvetően diakronikus tudományágak nem fordulhattak máshoz, mint a jelzésekre és következtetésekre támaszkodó paradigmához (Huxley egyértelműen a múlt felé forduló következtetésről beszélt), amikor elutasították a Galilei-paradigmát. Amikor az okokat nem reprodukálhatjuk, nincs más hátra, mint az okozatból visszakövetkeztetni őket.”

E módszertan kifejezetten irodalmi felhasználására jó példa Freud korában a detektívregény felfedezése. De másfelől e módszer jelentősége ellensúlyozza is Freudnál a Galilei-paradigmát, például az állandóság elvének meghatározásában. Tudjuk, hogy ezt az elvet a kezdetben a neuron-kisülésre való tendenciával állította szembe (*A tudományos pszichológia tervezetében* ezt a teóriát téves értelmezés eredményének tartja), majd pedig a húszas években a halálösztön hipotézisével, mely a megsemmisülés felé tartó ismétlődés, ahol az alany a negatív terápiában nem hajlandó figyelembe venni azokat a felismeréseket, melyekhez saját maga jutott el.

Általánosabban úgy fogalmazhatunk, hogy azok a törekvések, melyek a pszichoanalitikus elméletbe Galilei-típusú egyenleteket akarnak helyezni, általában a negatív formulák használatával fognak célbajutni—ezek egy elkerülhetetlen veszteséget jeleznek, és egészen hasonlóak ahhoz, ami Zadig módszerében történik (ilyenek J. Lacan matémái). Zadig módszerében ugyanis a fellelhető szabályosságok, melyekkel operálni lehet, csak egy feloldhatatlan veszteség alapján léteznek: elveszett a nyugodt kísérleti reprodukció lehetősége. Azt kell igazolni, ami semmilyen módon sem fordulhat ismét elő: a detektívregényben ez a bűntény, a pszichoanalízisben pedig a cselekvésben való elfojtás. Ezeket a formulákat Hermann Imre görbe irányaihoz is lehet hasonlítani—az alany ellenáll annak, hogy közvetlenül közelítse meg vágyának tárgyát, mert az azonnali találkozás katasztrófa lenne számára.

A pszichoanalízis ezért szükségszerűen részesíti előnyben a novella, a komédia vagy a tragédia formáját, mely egy drámai szituáció megoldására törekszik, a históriás énekek szemben, mely a végtelen ismétlődésre tör.

### *A megfejtés Jensen Gradivájában*

Ha létezik mű, mely magától kínálkozik az ilyen megközelítéshez, az bizonyosan Jensen *Gradivája*, az az „archeológiai regény”, melyben a hős maga is egy kis értelmezési téboly székhelye. A hős rögtön archeológus is, vagyis ő már eleve Zadig módszerét választotta, mondhatnánk, azzal a megszorítással, hogy a Lyell-féle archeológia az uniformitarizmus elvein nyugszik, melyek kevésbé alkalmasak alanyi hatások lejegyzésére és, Th. Huxley állításával ellentétben, olyan módszertani szabályosságot igyekeznek megvalósítani, mely megközelíti Galilei követelményeit. Jensen ezzel szemben a hangsúlyt a Vezuv 79-es kitörésének katasztrófájára helyezi, melynek során Pompei városát betemette a láva. Ez a katasztrófa N. Hanold számára egyszersmind Zoé nevének elfojtását és elfeledését valósítja meg. E vonatkozásban Jensen is úgy jár el, mint Freud: tudjuk, hogy Freud művében a tudattalan lelki rétegek (Tanulmányok a hisztériáról) olyan szabálytalanságot mutatnak fel, mely inkább Cuvier katasztrófizmusára, mint Lyell uniformitarizmusára emlékeztet.

Másrészt viszont Norbert Hanold értelmező tevékenysége lényegében egy részletre koncentrál, mely a regény kibontakozását is meghatározza. Ez a részlet magában hordja annak a nevét, akit Hanold szeret, minthogy benne van az a kérdés, hogy „Miért függőleges a jobb láb, amikor megy és ez a járás megfelel-e az életnek?”—és e tanult embernek tudnia kellett, hogy Zoé görögül életet jelent. A novella két tengely körül bontakozik ki: az egyik Zoé valódi létének fokozatos feltárása, a másik az elfojtás fokozatos megszűnése, s a kettő közötti kapcsolatot a hösnő szavai biztosítják: „Már régen megszoktam, hogy halott vagyok”—az elfojtás Norbertnél összefüggött a fiatal szomszédnője iránti érdeklődés hiányával.

Jensen novelláját három álom tagolja. Az első lidérces álom, melyben a Vezuv katasztrófája Gradiván keresztül testesül meg: a lány *lente festinans*, csöndes közönyösségben jelenik meg—mindez Hanold vágyának eltemetését jelképezi. A lány sápadt, mint a márvány, nem válaszol a fiatalember kérdésére, természetfeletti nyugalommal viselkedik, „nyugalommal törődik bele sorsába”, majd leül, és a lávakövek betemetik. Gradiva egész élete egy kővé vált jelenben merevedik meg—ez jelzi a fiatalember vágyának halálát, és ez készíteti arra, hogy felébredésekor a feltámasztására törekedjék. Hanold a környezetében lévő nőket érdektelennek tartja. Hirtelen kényszerből egy lábnyom után ered a tömegben—az ablakból kinézve vette észre—, és anélkül, hogy tudná, miért, Olaszországba utazik. Jensen szerint „Gradiva nyomát keresi. Még hozzá szó szerinti értelemben, mert Gradiva különleges járása a többiekétől egészen eltérő nyomot hagyott, melyen még a lábujjak lenyomatát is ki lehetett venni.” Hanold számára itt az abszolút vágy van megkövesülve, melyben az elfojtott éppen azt a jelentést reprodukálja, amellyel elüzni akarták. Ugyanakkor ez a töredek egy meg nem nevezett vágyat jelöl meg—Norbert tudatosan még mindig nem

ismeri Gradiva igazi nevét, azét a személyét, aki méltóságteljes lassúsággal hagyja, hogy a láva betemesse.

A második álom Offenbach-i jellegű—a belvederi Apolló éppen a kapitóliumi Vénuszt menti meg a tűzhányó kitörésétől—; ez a jelenet élénkebb figurákkal ábrázolja a katasztrófa közelségét. A harmadik álomban Zoé a tűző napon ül és éppen hurkot készít, hogy apjának gyíkokat gyűjtsön. Gradiva tényleges személyazonossága és tényleges helye itt is titokban marad, noha jelezve van: a nap a nap házát jelöli és az a tény, hogy a zoológust a lánya helyettesíti, azt mutatja, hogy öntudatlanul Norbert sejtí Gradiva identitását.

Így tehát, ahogyan Norbert és Zoé frigye „a zoológia és az archeológia kapcsolatát” pecsételi meg, Freud teljes egyetértést állapít meg az irodalmár és az analitikus között: vagy egyikük sem értett semmit sem a tudattalanból, vagy pedig mindketten ténylegesen megértették.

### *Az ellopott levél avagy a szó szerint vett kanyar*

Hogy Freud egész életében hű maradt a Zadig-módszerhez, még más művészi formák esetében is, arról már akkor is meggyőződhetünk, ha belelapozunk névtelen cikkébe Michelangelo Mózeséről, ahol kifejti, hogy Morelli módszerét követi (és az egyenesen Cuvier-ig megy vissza), és nem korának művészeti kritikusaival. Az is bizonyos, hogy Lacan olvasata Edgar Poe *Ellopott levele*ről szintén ebbe a tradícióba illeszkedik, minthogy az előtérbe egy jel kerül, egy hulladékállapotról redukált levél, melynek sohasem ismerjük meg a tartalmát. Míg Jensen a vígopera stílusában készítette novelláját, és a talpnyomok egy „fetisizista erotomániából” a szeretett lényhez való közeledést sürgették, s mindez egy gyermeki kapcsolatban és happy end-ben oldódik fel, Poe novellája az irodalmiságba foglalt baljós üzenet drámai megfogalmazása: D. miniszter feltehetőleg Dupin dublettje és ellenségeskedő testvére, mint ahogyan azt J. Cl. Milner (*Déductions fictives*, Paris, 1985 Seuil) William Wilson sorsának mintájára kimutatta. Míg Jensen novellája a természettudományok jószágos és atyai árnyékában kötött házassággal végződik (Norbert apja archeológus, Zoé apja zoológus), Poe novellája azzal zárul, hogy a gyilkos, radikálisan üres tartalmú levél visszaérkezik küldőjéhez és megsemmisíti azt a befolyást, mellyel a miniszter meg akarja magát védeni a királyi pár előtt. A levél végső pontja ez, ahol már semmilyen autoritás sem érvényes, semmilyen név nem ér, s az ismétlődés a halálösztrönre kényszerít. A levéllel úgy látszik, elérkeztünk a szeparáció végső pontjához: az alany már nem tudja magát semmilyen olyan fórum előtt képviselni, mely megvédené. Egyes irodalmi művek hasonló módon beszélnek, mint a pszichoanalízis, amikor olyan kerülostakat ábrázolnak, melyekkel bekövetkezik a szétválás az alany és a végzetét hordozó koordináták között. (Amint Hermann Imre *Az ember ősi ösztönei* utószavában rámutat, ez a téma uralja az utóbbi évek pszichoanalízisét; Kassai György is többször utalt erre összehasonlító stilisztikai tanulmányaiban.) Ezért, mint azt Ferenczi Anatole France kapcsán mondja, az írók társasága mindig „kárpótlás” marad a pszichoanalitikusok számára, és éppen ezért a zadigi módszerre támaszkodó pszichoanalízisnek minden esélye megvan arra, hogy az irodalomkritikát gazdagítsa,

feltéve, hoy enigmaként jelentkezik ott, mint azt Lacan a „Lituraterre”-ben megjegyezte.

(Fordította: Karafiáth Judit)

### *Hivatkozások*

*S. Freud: Der Wahn und die Träume in W. Jensens „Gradiva”. Örület és álmok Jensen Gradivájában—/. 1906.*

*S. Freud: Das Interesse an der Psychoanalyse (1913.). (A pszichoanalízis érdekessége.)*

*S. Freud: Pszichoanalízis: Öt előadás In: Pszichoanalízis. Kriterion, Budapest, 1977. 2. kiadás.*

*Cuvier: Discours sur les révolutions de la surface du globe, Belin, Paris, 1826.*

*Ferenczi Sándor: Anatole France mint analitikus Nyugat, 1912.*

*C. Ginzburg: Signes, traces, pistes, Racines d'un paradigme de l'indice = Le Débat, Paris, 1980 nov. No. 6.*

*Hermann Imre: Az ember ősi ösztönei Magvető, 1984. 2. kiadás*

*J. Lacan: Écrits. Paris, Seuil, 1966.*

*J. Cl. Milner: Dédutions fictives. Seuil, 1986.*

*F. Sauvagnat: Le chant de l'hystérique: l'envers d'un symptôme social = Synapse, No. 1, Paris, 1988.*

*Th. Huxley: On the Method of Zadig: Retrospective Prophecy as a Function of Science = Science and Culture, London, 1881.*

*S. Jay Gould: Darwin et les grandes énigmes de la vie—Seuil, Paris, 1979.*

NORMAN N. HOLLAND

## *Tranzaktív beszámoló a tranzaktív irodalomtudományról*

„Tranzaktív irodalomtudomány”-on egy olyan elméletet értek, mely explicit módon tárgyaül veszi az irodalmár személyes részvételét a szövegben. A „tranzaktív beszámoló” alatt egy olyan magyarázatot értek, mely még a legabsztraktabb elméletekben és legtényszerűbb adatokban is elismeri az értelmező személyes jelenlétét. Például—

Egy délután, mikor egyetemi hallgató voltam csapatnyian lebzseltünk valamelyikünk lakásában és időnkelt a műelemzés és olvasás helyett whisky jégkockára töltésével múltattuk. Ahogy diákok teszik, mi is a professzorokról pletykáltunk, és valaki megjegyezte, hogy úgy gondolja, egyiküknek sincs „tragikus életérzése”. A megjegyzés kamaszos nagyképűséggel terhesnek tetszett számomra olyan elegánsan véletlenszerű csoportokról, mint a Harvard professzorai. Nem túl józanon válaszoltam azzal, hogy rendelkeznek viszont „az élet komikus iránti érzése”-vel. A következő hét évet aztán azzal töltöttem, hogy tanulmányokkal, kutatással és oktatással kitaláljam, hogy mi volt ripszrom jelentése.

Azzal kezdtem, hogy a komikus drámáról írtam és egy olyan szemináriumot tanítottam, melyben a diákok feltételezhetően „komikus iránti érzékenységre” jutottak a *Don Quijotén*, a *Decameronon*, különböző szerzők komédiáin, vicceken, sőt még karikatúrákon keresztül. Elkezdtem tanulmányozni a komikum és a nevetés elméleteit is.

A sok elmélet közül leghatékonyabbnak Freudét találtam—két okból. Először is, Freud fordította figyelmemet a vicc szövegének részleteire. Másrészt ő nem szerkesztette a viccet egy egyszerű formulába mint amilyen például Kanté volt, mely szerint az nem más mint „szorongást keltő várakozás hirtelen átalakulása, semmivé válása”. Freud egyfajta dialektikát épített ki a vicc textuális részletei és saját nevetés-pszichológiája között úgy, hogy az egyiket a másik segítségével lehetett megérteni.

Freud hangsúlya a részleteken beleillett az amerikai New Criticism (illetve az angol 'szigorú elemzés') tradícióba, melyek az anglo-amerikai gondolkodást uralták az ötvenes és hatvanas években. Az irodalmárok akkoriban a szövegre koncentráltak, az egész szövegre, de másra sem, mint a szövegre. Az egész mű értelmét használták, hogy minden részletet megértsenek és megfordítva: minden részletet felhasználták, hogy megértsék az egészet. Végtérmekeként egy jelentéshez—vagy igazából egy középkeleti témához—kellett jutni, amelyen keresztül minden egyes részlet kölcsönösen relevánssá vált a műalkotás organikus egészének felépítésében. Úgy gondoltuk, hogy egy 'objektív', majd nem tudományos irodalmi interpretációhoz jutottunk az Amerikában a hozzám hasonló fiatal doktorandusok kitűzték útjuk irányát az angol és más irodalmak teljes kánonjának felépítésén keresztül a munka 'bevégzésének' pontjáig.



Úgy tűnt, hogy Freud viccelmélete pontosan beleillik ebbe a programba. Megmutatta, hogy egy vicc meghatározott részletei miként kapcsolódnak össze, hogy (az irodalmár 'központi témájához' hasonló) tiltott impulzust felszabadítsák és ezzel nevetést váltsanak ki. Arra gondoltam, hogy Freud viccekkel kapcsolatos elképzelése az irodalomra adott válasz általános elméletévé fejleszthető.

A befogadás mindig érdekelt. Felnövésemkor a harmincas és negyvenes években barátaimmal élveztük azt, amiről sose gondoltuk volna, hogy később a „rádió aranykorá”-nak nevezik. Hallgattuk *Az árnyékot*, *A zöld darazsát*, a *Szeretem azt a misztériumot*, Jack Benny-t, vagy Fred Allen-t és másnap az iskola folyosóján a szünetekben utánoztuk és újra eljátszottuk azt, amit sajátunknak hittünk belőlük, mindegyikünk — kísérletet téve a másik választásának túlkiabálására — üvöltötte azokat a részeket, amelyeket legjobban szeretett.

Amikor a barátaim nem szerették a részeket vagy a mutatóványokat, amikkel szórakoztattam őket, valahogy bizonytalanul éreztem magamat. Bizonyos értelemben más vagyok talán? A nevetésüket akartam, hogy saját tapasztalatomat bizonyítva lássam. Még most is, mikor a tudós irományt készítek, éppúgy fontos nekem, hogy a közönség elfogadjon engem a nevetéssel, mint ahogy egyetértsem gondolataimmal. Nem akarok többet mondani a befogadással kapcsolatos érdeklődésem gyermekkori eredetéről, de egy dolog mindenképpen világos számomra: két olyan elv, amelyeket 1975-ben tranzaktív irodalomtudománynak kezdtem nevezni gyermekkoromban, vagy még korábban nyúlik vissza.

- (1) Az irodalomtudománynak a szövegekre adott válaszreakciókat éppúgy figyelembe kell vennie mint a szövegeket magukat.
- (2) Az irodalmi tranzakció elméletének ugyanazon szövegre adott válaszok különbözősége éppúgy fontos, mint a szövegek azonossága.

A komikus tanítása során kísérletet tettem arra, hogy Freud viccelméletét az irodalmi befogadás általános elméletévé fejlesszem. Különböző szövegeket vettem elő: Chaucer meséit, Dickens egy novelláját, Conrad egy regényét, Lovelace verseit vagy Bergman filmjeit. Mint prototípusokat hozzávettem a művekről szóló saját észzéseimet és róluk szóló interpretációimat. Saját tapasztalatom általánosításával az irodalmi befogadás elméletéhez jutottam.

Az irodalom nem statikus, hanem dinamikus, nem termék, hanem folyamat. Az irodalom (vagy még pontosabban az irodalmi tranzakció) tudattalan fantázia, vagyis infantilis vagy elfojtott késztetések, belőlük elvont felnőtt vágyak transzformációja. A transzformációnak két ágense van. Először a forma, mely a személyben 'elhárítás'-ként, vagy pontosabban elhárító mechanizmusként, adaptív stratégiaként működik. A forma szétvágja, eltünteti, tagadja, kombinálja a vágyak tudattalan csomójának egészét vagy részét. A transzformáció másik ágense a jelentés, melyet — mint irodalmat magát — folyamatként és nem produktumként kell felfogni. A jelentés úgy működik az irodalomban mint a szublimálás a személyben: a családban vagy a testben gyökerező ösztönvágyak olyan irányulásra fordítja át, amelyek sokkal inkább elfogadhatók a személy tudatos törekvései számára. Forma és jelentés tehát a tudattalan fantáziát átfordítja — ahogy a pszichoanalitikus irodalmár mondaná — magasabb társas, morális, intellektuális vagy — ahogy az irodalmár írná — esztéti-

kai egységbe (Holland, 1968). Ez a 'magasabb' olvasat visszaatal a fantázia magvára, és bizonyos aspektusokat jobban, másokat kevésbé elérhetővé tesz.

Ez az elmélet, amelyet 1986-ban *Az irodalmi befogadás dinamikája* címen publikáltam, jellemző arra, amit a pszichoanalízis „második fázisá”-nak neveznék. Az első fázisban, melyet Freud *Az én és az ősen* című könyvének 1923-as megjelenése zárt le, a pszichoanalitikusok a jelenségeket a tudatos-tudattalan kettősében elemezték. A másodikban, mondjuk 1923-tól a hatvanas évekig a pszichoanalitikus az én és nem-én kettősére alapoztak. *Az irodalmi befogadás dinamikája*, mely a forma és a jelentés fogalmát olyan énfunkciókkal gondolta analógnak, mint az elhárítás, adaptáció és szublimálás, tipikusan második fázisú (Holland 1976a; 1977).

Lényeges továbbá, hogy a most általam használt nyelv terminológiájával *Az irodalmi befogadás dinamikája* egy 'bi-aktív' elmélet. Abból az elképzelésből indít, hogy a szöveg és befogadó (az irodalom hallgatója, olvasója, nézője) egyaránt alkotják a válaszreakciót. Például, ha a szöveg azt mondja „nemz”, akkor ez a szó korlátot állít fel, és a befogadó e korlátok közé illeszti be sajátos képét a nemzésről. Vagy mondhatnánk, hogy a „nemz” szöveg egy a régi értelemben vett rögzített magvú jelentést teremt és az olvasó dinamikus módon variációkat tesz hozzá.

Egy végeztes rész is szerepelt azonban a könyvben. A 316–321. oldal közötti rész azt sugallta, hogy a modell tesztelhető. Elkezdtem tehát ezt, de ami a komédia elméletének ígérkezett, tragédiába fordult, egy cinikus definíciónál az elmélet hirtelen defektet kapott egy tényről.

Egy diákcsoportot szedtem össze (mind angol szakosok voltak), akik egyetértettek azzal, hogy történeteket olvasnak és hagyják, hogy interjúbán kikérdezzem őket olvasmányukról. Az interjúk rögzített kérdéseket is tartalmaztak, például „Mondd el a történetet saját szavaiddal” vagy „Hogyan éreztél az X szereplő irányában?”, nyitott kérdéseket, melyek célja szabad asszociáció kiváltása volt és olyan kérdéseket is, amelyek az olvasó által mondottakra kérdeztek rá (Holland, 1975; 1973a.).

Ezekből az interjúkból és az azokat kiegészítő TAT és Roschach tesztekkel kezdtem megérteni olvasóimat. Joseph Masling, a velem dolgozó pszichológus kolléga javasolta, hogy minden interjú előtt jósoljuk meg, hogy vajon az olvasó fogja-e szeretni a művet, hogy mely szereplőket fog szeretni, utálni és milyen képek, epizódok ragadják meg legjobban figyelmét. Néha annyira pontos voltam, hogy elfogott a borzongás. Mászor igen messze voltam a találattól, de az igazi baj az volt, hogy fogalmam sem volt, hogy egyszer miért találom el, mászor miért találok mellé.

Ugyancsak egyre inkább úgy éreztem, hogy olyan előjelzések, melyekkel a válaszokat vagy a befogadókat 'fallikus'-nak vagy 'izoláló'-nak vagy bármi másnak tipizáltam, eltüntették az igazi egyedi karakterét a történetnek, az élménynek, a személynek. Annak ellenére, hogy mondjuk két olvasatot 'megtagadó'-nak kategorizálhatok, ezek másik határozott különbséget is mutatnak.

E különbségek továbbá túl nagyok lettek ahhoz, hogy magyarázni tudjam őket. Például megkérdeztem őket egy olyan mondatról mint „ő szülte (nemzette, eredetiben: 'fathering') azt a rendeletet, mely kimondta, hogy a néger nők csak kötény

nélkül jelenhetnek meg az utcán” (Faulkner: *Rózsa Emílynek*).<sup>1</sup> Egy olvasó, Saul mondta: „'nemzette'... ez az a szó, amit kérdez, úgy gondolom azt jelenti, hogy 'támogatta' ('sponsored'). Ugyanazt jelenti mint a 'támogatta', de beszélhetünk valamiféle paternalizmusról is.” Egy másik olvasó, Sandra, szerint „ez nagyszerű esete a finom ironikus humornak. Úgy hiszem, Faulkner így gondolta és a történetből is így tűnik, azt írta, hogy 'ő, aki szülte (nemzette) a rendeletet', heroikus kifejezéseket használt, hogy ilyen apró dolgot, a bigottság ilyen nyilvánvaló nyulványát leírja”. Sebastian, egy harmadik olvasó azt mondta: „Egy rendeletet nemzeni (fathering) olyan mint egy nőt megtermékenyíteni, tehát számomra azt a szexuális kapcsolatot jelzi, ami négerek és fehérek között fennállt” (Holland, 1975a:207; 1975b:816; 1967b:10.).

Nos, hogyan magyarázhatunk meg ekkora eltérést? Bizonyosan nem a szöveggel — az azonos maradt. És bizonyára nem az interpretáció eltérő strandardjaival. Minden olvasóm ugyanazon tanszék angol szakosa volt, és mindegyik azon a New Criticism elv alapján állt, hogy elsősorban a papíron levő szavakból kell értelmezni. És mégis létrehozták ezeket és több száz más meglepően eltérő interpretációt.

Magyarázhatók-e a különbségek azzal, hogy ezek variációi a 'nemz' ugyanazon mag-jelentésének, azon határok között, amit a szó felállított? Vagyis magyarázhatók-e mindezek a befogadás 'bi-aktív' elméletén belül? Képtelen voltam erre, a variációk túl nagyok voltak, ezért feladtam a válaszok kategorizációját. Helyette visszatértem a (pszichológiaival ellentétben értett) pszichoanalitikus módszer vizsgálatához. Elkezdtem gondolkodni azon, amit alanyaim mondtak és tudatos interpretációkat mint szabad asszociációkat fogtam fel. Így, anélkül, hogy tudtam volna, a tranzaktív elmélet három további elvét alkalmaztam.

- (3) Az, amit a befogadó a szövegről (különösen szabad asszociáció esetén) mond, az a befogadásnak oly mértékben függvénye, hogy a válasz legalább részben kikövetkeztethető a válaszó állításaiból.
- (4) Mivel ugyanazon szöveg nagyon különböző állításokat, asszociációkat és válaszokat vált ki, a szöveg magában nem elegendő az eltérések magyarázatára.
- (5) Mivel a közösen vallott interpretációs módszerek és kritikai értékek nagyon különböző állításokat, asszociációkat és válaszokat váltanak ki, az interpretációs módszerek és kritikai értékek nem elégségesek az eltérések magyarázatára. 1971-ben az irodalmi befogadás egyik kutatója, David Bleich, azt javasolta, hogy gondoljam újra könyvemnek azt a felfogását, hogy az irodalmi szöveg pszichológiai folyamat megtestesülése. A versek nem fantáziálnak, mondta, a történeteknek nincs elhárító mechanizmusuk, és színdarabok nem szublimálnak — hanem mindezt az emberek teszik.

Ahogy e feddést az olvasóim által mondottak fényében is átgondolni kezdtem, úgy láttam, hogy meg tudom tartani könyvem gondolatát a transzformációról, de túl kell lépnem az irodalmi befogadás 'bi-aktív' modelljén (azon, hogy a szöveg a befogadás 'objektív' részét adja, amihez a befogadó adja hozzá a 'szubjektív' variációt). Úgy láttam inkább, hogy 'szubjektív' és 'objektív' az olvasásban olyannyira össze-

1. A pontos fordítás lehetetlen, mert az eredeti 'father' ige apai vonatkozású, míg a magyar megfelelő „szül” az anyához kapcsolódik. (A fordító megjegyzése.)

keverednek, hogy e kifejezések elvesztik értelmüket. Sokkal jobb tehát egy osztatlan 'tranzaktív' folyamatban gondolkodni, melyben a befogadó 'át-cselekszik' (trans-acts) — azaz valahová áthat, valamin keresztül cselekszik — áthat a szövegre, hogy elérjen egy önmagáról szóló tapasztalathoz. Folytonos visszajelzés van befogadó és szöveg között, de a befogadó az, aki ezt az áthatást mozgásba hozza és fenntartja. A befogadó az, aki elhatározza korlátait és meghatározza lezárását (Holland, 1976c).

Pszichoanalitikusok és pszichológusok könnyen felismerhetik, hogy milyen közel áll ez a modell azok gondolkodásához, akiket a buffalo-i Center for the Psychological Study of the Arts-ban átfogóan „angol tárgykapcsolat elmélet”-nek (object relation theory) neveztünk és ahova olyanok tartoznak mint W. R. D. Fairban, Harry Guntrip, Marion Miller, és különösképpen D. W. Winnicott. A Center-ben Murray Schwartz kollégám kimutatta, hogy miként szolgál az irodalmi mű saját befogadójának úgy, mint egy tranzicionális tárgy egy potenciális térben. Azt adja a felnőttnek, ammit egy meghatározott, szájba vehető takaró-csücsök a gyermeknek: egyszerre szimbolizálja az én és a másik elválasztottságát és egységét, mert egyszerre külső, eszközszerű, 'talált' valóság és megtestesülése belső vágyaknak és jelentéseknek. A befogadó fantáziákat, elhárításokat és jelentéseket visz a szöveghez, ugyanúgy, ahogy azokat olyan emberekhez és tárgyakhoz is kötjük, akik szorosan kapcsolódnak hozzánk. Érezzük aztán, hogy az a másik (szöveg vagy személy) foglalkozik azzal, amit mi hoztunk. Valójában a befogadó kérdéseket tesz fel a szövegnek, a Másiknak, és hall valami választ, de mindezt a saját dialektusában, a kérdezés és érzékelés saját stílusában, vagy — hogy egy új terminust vezessek be — saját indításán keresztül.

Kísérletemben abbahagytam sikertelen próbálkozásomat arra, hogy egyetlen szöveg többféle eltérő befogadói olvasatában kikutassam a szöveg által létrehozott azonosságot és a befogadók által teremtett különbözőséget. Helyette egyetlen olvasó többféle szövegolvasatát kezdtem vizsgálni, hogy felfedezem azt az azonosságot, ami az olvasótól jött és azt az eltérést, ami az újabb és újabb szövegekből származott. Sikeres volt a próbálkozásom, (legalább saját megelégedésemre) bizonyított egy olyan elméleti posztulátumot, amelyre a tranzaktív irodalomfelfogást építeni lehetett.

- (6) A megfigyelést végző ember egy másik személy különböző irodalmi szövegekről szóló állításaiban azonosságokat és különbözőségeket fedezhet fel, melyek közül az azonosságok a személynek, a különbözőségek pedig a szövegnek tulajdoníthatók.

Az ilyen azonosság a változatosság háttérében található állandó változatlanosság meglátásával fedezhető fel. Megfordítva, egy adott olvasó olvasatában a változások úgy fedezhetők fel, ha azok a változatlanosság háttérére vetítődnek. Szükségem volt ezek után egy olyan koncepcióra, mely fogalmakba rögzítette az állandóság és változás, az azonosság és különbözőség mintáit. A kulcs-terminusnak az *identitás* bizonyult — de nem az Erikson által használt értelemben (mely igazából csak az 'identitás érzéke'), hanem Heinz Lichtenstein szerint.

Lichtenstein (1961) azt állítja, hogy az azonosság és különbözőség ez a dialektikus kavardó a zenei téma és variációi analógiájával magyarázható. Az azonosság a téma és a különbözőség a rajta eljátszott variáció. Nagyon hasonló ez ahhoz, ahogy egy New Criticism irodalmár a szöveg részleteit egy központi témához kapcsolja. A

személy cselekvései, kijelentései és gondolatai is olyan altémákba, témákba rendezhetők, amelyek végül egy központi 'identitás téma' meghatározásához vezethetnek. Mindez alapján egy-egy meghatározott cselekvés, például az írás vagy egy szöveg olvasata a téma variációjaként fogható fel (Holland, 1973). A téma mint olyan sose hallható — csak sajátos megtestesülései jelennek meg, amelyek szükségszerűen csak változatok, variációk és sohasem maga a tiszta téma. A témához csak következtetés útján lehet eljutni.

Tisztjei és interjúi alapján például kikövetkeztettem Sandra egy lehetséges identitás témáját: közel jönni, részt venni az erő, a gondozás forrásában. Saul a világot (engem is beleértve) nagy, homályos fenyegetésnek vette, amivel úgy akart együttműködni, hogy pontosabban lehatárolta azt, amit kiadott. Így a veszélyes kifejezésből kiemelte a 'nemzette' szót ('úgy gondolom ez az a szó amire kérdez') aztán magyarázó erejét a 'támogatta'-ra és a 'paternalizmus vagy mi'-re korlátozta.

Az identitás fogalma mind téma és variációk tette lehetővé számomra, hogy rendszeresen értelmezsem az egyéni válaszok részleteit. Ebből született a következő posztulátum:

- (7) A megfigyelést végző ember egy személy azonosságának és különbözőségének jellemző mintáját identitásként, pontosabban egy állandó identitástéma folytonos variációjaként értelmezheti.

'Kísérletemet' azzal a hittel kezdtem, hogy a kísérleti pszichológia rendszeres módszerei alkalmazhatók az irodalmi befogadásra. Arroganciám mértékét jelzi, hogy a *Psychological Abstracts* százszámra mutatta ki, hogy az ilyen kísérletek nem vezetnek eredményre.

Sikerült azonban valami, de csak nagyon sajátos módon. A pszichoanalitikus gondolat módszertana holisztikus: a részleteket azért rakjuk össze, hogy témákat formáljunk; összerakjuk a témákat mignem egy központi gondolatot formálnak, melyben minden részlet a helyére kerül. Freud ezt az interpretációs módszert a mozaik játék elemeinek az összerakásához hasonlította és az archeológus munkájához, aki egy város képéhez a romok és legendák nyomán jut el. Azonban nemcsak az archeológia, hanem a kulturális antropológia, a galaktikus asztronómia, a szubatomikus részecskék szerveződése, a kozmogónia, az agyfiziológia és sok más tudományos törekvés is a holisztikus gondolatra épít. Az ember egy olyan egyesítő témát keres, amely összefogja az ismereteket vagy keretbe emeli az új hipotéziseket. Ebben az értelemben az identitáselmélet tudományos, még ha nem is vezet számokhoz vagy előjelzésekhez. Haszontalanság lenne azonban azt állítani, hogy a 7. elv voltaképpen szolgál engem, mint a New Criticism módszerei tették korábban, bizonyos módon kielégítik azt a szükségletemet, hogy bizonyosságot, vagy legalábbis valamiféle konzisztenciát találjak az emberekben, különösen abban a módban, ahogy valaki személyekre, szavakra és rám reagál.

Az identitáselmélet jelentősen kibővítette a hagyományos három szintű pszichoanalitikus motiváció elméletét. Freud először az ún. öröm-elvet (igazából a kín-elvet) állította fel: az organizmus arra törekszik, hogy az ösztönfeszültségekből származó kínos érzést kielégüléssel szüntesse meg. A valóság azonban arra tanítja az élőlényt, hogy elhalassza a kielégülést, azaz adaptálódjon a környezethez, hogy aztán maximá-

lis végső kielégüléshez jusson. Az örömelvet tehát egy magasabb valóság-elv tartja kézben. Freud a valóság- és örömelvet egyaránt egy még alapvetőbb ösztönre építette: arra, hogy minden élőlény célja, hogy az izgalmi állapotot állandóan alacsony vagy egyenesen nulla szinten tartsa. Ezt konstancia-elvnek, Nirvána-elvnek vagy halál-ösztönnek nevezte. E fogalom nagyon változékony módon hol elutasításra talált vagy újraértelmezést kapott analitikus körökben.

Lichtenstein (1961) azonban egy „identitás-elvet” javasolt a fenti legvégső szintnek. A valóság és az öröm-elv egyaránt „egy élő szervezett folytonosságot” feltételez. Megfordítva: „Ahogy egy élő szervezet megszűnik fenntartani identitását, szétbomlásáról, megszűnéséről beszélünk” (246–47. o.). Ezért egy identitás elv felállítható úgy, hogy a saját identitás fenntartását mint az élőlény legmélyebb ösztönét feltételezze. Ha így van, akkor az öröm az öröm-elvben személyes és egyénileg jellemző öröm és a valóság-elv adaptív stratégiái pedig a hozzáidomulás személyes és jellemző módjai. Az, hogy hiszek abban, hogy létezik valamilyen állandóság elv, identitás elv az emberben, találkozik az én belső, biztonság iránti igényemmel. E tanulmány megírása saját utam vágyaim megvalósításához és szakmai valóságom fenyegetéseinek legyőzéséhez. Ebből a szempontból identitás témám új variációit alkottam meg a 6. és 7. posztulátumban.

A 6. és 7. elv együtt alkotják az irodalmi befogadás alapelvét: *azért közvetítjük, fogadjuk be az irodalmat, hogy újratereptsük identitásunkat.*

Ezen az általános elven belül négy területet tudok elkülöníteni. Sandrát úgy látom, hogy sajátos elvárásokat érvényesít az irodalmi szöveg kapcsán, és egyben Faulkner és a Dél irányában is. Ugyancsak a szöveghez hozza mindazt, amit jellemző elhárítási mechanizmusainak, adaptív stratégiáinak (röviden elhárításoknak) nevezhetünk. Ezzel addig formálja a szöveget, amíg biztonságigényének meg nem felel. Sandra ugyancsak beépíti a szövegbe azt, amit jellemző fantáziáinak nevezek. Végül mint szociális, morális és intellektuális lény a szöveget egy koherens, jelentős élménybe transzformálja.

A négy tevékenység, az *elvárás* (expectation), az *elhárítás* (defence), a *fantázia* (fantasy) és a *transzformáció* (transformation) megnevezése nemcsak az átfogóbb klinikai tapasztalathoz kapcsolódik. Együtt egy betűszót adnak ki: DEFT. Olvasóim 'deftelték' a történeteket úgy, hogy helyreállítsák saját identitásuk.

Felfoghatjuk az elvárást mint az irodalmi műnek a személy időbeli vágyai sorába helyezését, a transzformációt pedig olyan tevékenységként, amely a művet az időn túl látja el jelentéssel. Hasonlóképpen az elhárítás értelmezhető úgy, hogy valami, ami megformálja azt, amit a személy kívülről önmagához enged, szemben a fantáziával, a személy által a külvilágra vetítettel. Ez a négy fogalom teszi lehetővé számomra, hogy az irodalmi élményt az emberi tapasztalás két nagy tengelye, az idő és az időtlenség, illetve a belső és a külső valóság, kereszteződésébe helyezzem.

Bár az olvasás ilyen felfogása a befogadót a tranzakció teljes kontrollja alá helyezi, nem jelenti, hogy a befogadók ne bírnának olyan kritikai módszerekkel és értékekkel, amelyek közősek másokkal. Természetesen ezek úgy lépnek be, mint bármely adott befogadó elvárásai és transzformációi mondjuk a RÓZSA EMILY-nek esetében. Kulturális értékek azonban nem kapcsolódnak be közvetlenül és önmagukban. Vagyis az

elméleti alapelvek nem valami tisztán intellektuális térből áramlanak át a fejembe és változatlanul le a karomon a gépiratig. Sokkal inkább, bármely adott mű kapcsán, az általam tanult standardokat és módszereket elvárásaim részévé teszem, beépítem abba a módba, ahogy társas, morális, intellektuális és esztétikai értelemben témákat értelmessé teszek. Ha megtanultam, hogy Donne-t jobban becsljem Tennyson-nál, akkor Shelley-t és Meredith-t is ennek az értéknek háttérével olvasom. Ha abban hiszek, hogy minden műalkotás mond valamit arról, ahogy létre lett hozva, akkor erre vonatkozó témákat fogok találni az interpretáció közben. Ha a déli négerék és fehérek közötti szexuális kapcsolat érdekel engem, akkor ezt az orientációt magammal viszem, ha déli irodalommal találkozom. Mindenképpen, ha ilyen szabályokat vagy tényeket alkalmazok, hiszek, tanulok, amikor magamat a kritikai és interpretatív közösség részévé teszem, akkor is személyes stílusomban, saját identitásom variációjaként teszem.

Ugyanígy van a nyelvvel. Az angol létezik az agyamat körülvevő koponya előtt, után és felett. Ennek ellenére az angol szabályait identitástémám variációiként tanulom, hiszem és alkalmazom. Saját jellemző sebességgemmel, hangsúlyommal és kiejtéssel beszélek. Kimutatom elfogultságomat az olyan módosítószavak iránt mint az „ennek ellenére” vagy „például”. Szókincsemből előnyben részesítek bizonyos szavakat vagy metaforákat, míg nagyon ritkán használok másokat. Röviden arra használok a nyelvet, hogy identitásom egy variációját hozzam létre. Sajátos nyelvhasználatom van, amely azonban birtokol annyi közöset a tiédde, hogy megértjük egymást.

Az irodalom ilyen tranzaktív elmélete nem is szolipszisztikus és nem is szubjektív. Először azon az egyszerű logikai kijelentésen alapul, hogy nem lehet úgy tapasztalni egy irodalmi szöveget, hogy ne legyen viszonyunk hozzá. Másodsor az az empirikus tézis áll mögötte, hogy ez a viszony a tapasztalható identitásának függvényében értelmezhető. Vagyis valakinek egy meghatározott irodalmi műhöz való viszonyát először mint folytonos identitás témájának új variációját, másodsor mint a szöveg elemeinek ezen identitás kapcsán lehetséges létezését fogom fel. (Holland, 1976c) Az identitáselmélet feltételezi, hogy vannak ilyen relációk. Elképzelésem ezért éppen az ellenkezője annak, hogy csak a személy érvényesíthető (szolipszizmus) és annak is, hogy az irodalmi tudás csak az egyén tudatán keresztül, a külvilág által érintetlenül működik (azaz szubjektív).

Az identitáselmélet eszközeivel sokkal több ragadható meg, mint csupán egyéni, irodalomhoz fűződő viszony. Sandrával, Sebastiannal Saullal és más olvasókkal (az öt olvasó olvasatával) kapcsolatos eredeti munkámban sokkal többől, mint csupán novellákkal kapcsolatos véleményükből vontam el identitás-témájukat. Megvoltak válaszaik a Rorschach kártyákra és történeteik a TAT képekkel kapcsolatban. Hallották véleményüket a politikáról, egyetemi ügyekről, házasságról és karrierjükéről. Egy általam kikövetkeztetett identitás-téma kölcsönviszonyba kellett hogy vonja ezeket a nem irodalmi 'viselkedéseket' és azt, amit a történekről mondtak.

E vonal mentén, kollégámmal Murray M. Schwartz-cal egy tanítási módszert fejlesztettünk ki, amit 'Delphi' szemináriumnak neveztünk (hisz célja az 'ismerd meg önmagadat' volt). Ebben a diákok és oktatók egymással osztották meg szabad asszociációikat irodalmi művekkel kapcsolatban. A szemeszter közepén ugyananezeket a

szabad asszociációkat olyan szöveggént használtuk amelyekre reagálhattunk. Mind-egyikünk számára az volt a cél, hogy megtudjuk mit vittünk be az olvasásba, tanulásba vagy az irodalomról való írásba. A szemeszter végén a szeminárium bebizonyította számukra, hogy nemcsak az irodalmi műveket, hanem más embereket is mindannyian személyes stílusban érzékeltünk. Más emberek érzékelése mindenkinél identitásának függvénye, variációja az identitás-témának (Holland-Schwartz, 1975).

Ezzel a paradoxonhoz érkeztünk. Sandra olvasatát a 'nemzette' (fathered) szóról identitásának függvényében értelmezem. Ez a bizonyos értelmezés azonban, ahogy valaki más érzékelt is tudja ezt, az *én* identitásom függvénye. Úgy tűnik, hogy a végtelen regresszushoz jutottunk. Ez azonban a tranzaktív irodalomtudomány fő posztulátuma.

(8) A megfigyelést végző ember az identitás függvényében interpretálja:

(a) egy személy különböző irodalmi művekre adott választát.

(b) egy személy adott cselekvését, beleértve:

(i) az érzékelést

(ii) az elemző módszerek és közösségek kapcsolatát

(iii) az interpretatív közösségekhez és rendszerekhez fűződő viszonyt.

(c) egy másik megfigyelést végző ember interpretációját egy személy identitásáról annak funkcióiról.

A (b) (i) és a (c) az, amely végtelen rekurzivitáshoz vezet. A interpretál (A stílusában), B interpretál (B stílusában), C interpretál...

A tiszta irodalomelmélet itt olyan valamihez — az érzékelés általános pszichonanalitikus elméletéhez — vezet, ami eddig egyáltalán nem létezett. Freud eredetileg abban hitt, amit általában „makulátlan érzékelés”-nek nevezünk. Azt állította, hogy az érzékek a valóság hűséges képét szállítják a tudatnak, hacsak nem torzítódnak el fantáziák vagy ehárítások által (Schimek, 1975.). A 'torzít' szó természetesen feltételezi azt, hogy lehetséges a valóság torzítatlan képét is birtokolni. Mindebből következik Heinz Hartmann megfogalmazása, hogy az érzékek autonómak, vagy elsődlegesen vagy másodlagosan konfliktus-mentesek, ezért „az átlagos, elfogadható környezet” torzítatlan fordítását közvetítik. Ha ez így lenne, akkor a ti érzékeléseitek és az enyém azonosak vagy nagyon hasonlóak lennének. Ez pedig bemutatathatóan nem igaz. Évtizedeken át folytatott ezernyi kísérlet az érzékelésről és gondolkodásról azt mutatja, hogy a valóságot úgy érzékeljük és interpretáljuk, hogy önmagunkból arra a bizonyos valóságra vonatkozó sémákat vetítünk rá. Mindannyian bennfoglaltak vagyunk érzékeléseinkben.

Időnként biológiai magyarázó sémákra hivatkozunk. Csak olyan molekulákat érzékelhetünk, amelyek megfelelnek szagérzékelésünk receptorainak. Más esetben kulturális sémákat utalunk, mint mikor két egyforma hosszú vonalat, amelyek közül az egyik végén kifele, a másikon befele mutat a nyíl (a Müller-Lyar illúzió) egyenlőtlennek látunk. Azért teszünk így, mert (meglehetősen helytelenül) rávetítjük a pszichológus tesztjére szögletes, szerkesztett világunk. Már sokkal tudatosabban, de tanult gondolatokat és értékeket is játékba hozunk. Ha gyorsan mutatnak be egy rajzot, a néző azt mondja, hogy a fekete bőrű fenyeget késsel. Tanárok, ezt szám-



talanszor bemutatták, gyengébbre értékelik ugyanazt a dolgot, ha gyengébb tanulótól származik.

Személyesen bennfoglaltak vagyunk érzékeinkben úgy, ahogy Sandra, Saul, Sebastian a 'nemzete' szót eltérő módon olvasta, vagy abban ahogy én magam fontosnak tartom azt, hogy emberek szövegekre és rám adott válaszaikban állandóságot és bizonyosságot találjak. És végül lényeges: a személyes kontrollálja a másik kettőt. Szemem, fülem és kezem biológiai tulajdonságait, kultúráim gondolatait és értékeit sajátos személyes igényeim kielégítésére használom, kielégítem különös vágyaimat és csillapítom egyéni félelmeimet.

Ez az oka annak, hogy Ulrich Neisser mesteri 1967-es kognitív és perceptuális pszichológiáról adott áttekintést a következő mondattal zárja: „A magasabb mentális folyamatok valóban kielégítő elmélete csak akkor jöhet létre, ha rendelkezünk a motiváció, a személyiség és a társas kapcsolatok elméleteivel is.” Úgy gondolom, hogy az identitáselmélet pótolja ezt a hiányt, mert általános elmélete annak, ahogy valami máshoz viszonyulunk időben és időtlenül, önmagunkban és önmagunkon kívül.

Az az állítás, hogy mindegyikünk (mások által érzékelt) identitása változatait éli, majdnem — de csak majdnem — tautologikus. Ez egyike azon százszázalékos általánosításoknak, amelyek minden emberre és minden cselekvésükre érvényes, hasonlóan olyan kijelentésekhez, mint például az, hogy minden személy orális, anális és fallikus fejlődési fázisokon keresztül alakul ki, vagy olyanhoz, hogy mindenkinek van én-je, ős-énje és felettes-én-je. Az ilyen kijelentések nem cáfolhatók ellenpéldákkal, mint ahogy az a kijelentés, hogy „Minden embernek két karja van” nem cáfolódik meg az amputált karúak vagy a sziámi ikrek ellenpéldájával. Hasonlóképpen, mivel a kijelentések száz százalékig igazak és minden emberre alkalmazhatók, az általánosítások sohasem bizonyíthatók, függetlenül attól, akárhány példát is hoznak.

Az az állítás, hogy 'Mindegyikünk identitásunk variációit éli' megszűnik kijelentésnek lenni, se nem analitikus, se nem szintetikus. Ehelyett egyfajta vizsgálati móddá válik, egy kapcsolatteremtési úttá lesz. Azzal, hogy az identitásról úgy gondolkodunk mint témáról és variációkról önmagunk számára lehetőséget teremtünk arra, hogy kérdéseket tegyünk fel egy bizonyos emberi cselekvésről ugyanúgy, ahogy pszichoanalitikus állítások teszik ezt a fejlődési fázisokról vagy a lelki struktúrák létezéséről, vagy ahogy a „Minden embernek két karja van” kijelentés lehetővé teszi számunkra, hogy együttérzően vegyük észre, hogy élnek emberek amputált végtaggal és vannak sziámi ikrek. Mint vizsgálódási módok, ezek a kijelentések egyszerre válnak kapcsolat megteremtőivé és absztrakt elvek forrásává. Voltaképpen két dimenziójuk van: egyszerre rendelkeznek elméleti és emberi dimenzióval.

Az irodalmi tranzakció vonatkozásában ez a kettős létezés vezet el utolsó posztulátumomhoz. Ez az előző nyolc (Holland, 1986) etikai következményének tűnik. Állítja a tranzaktív irodalomtudomány szükségességét.

- (9) Az az irodalmár, aki nem mondja ki a műhöz fűződő kapcsolatát, olyan információt hagy el, amelyet olvasója jogosan tarthat a művel kapcsolatos élmény központi elemének. Ugyanígy: ha az irodalmár teljesen és nyitottan akar írni az irodalomról mások számára, akkor ki kell mondania az élményében rejtőző személyes részt is.

Ez a kilenc alapelv az olvasás elméletének készült, de nem látok okot korlátozásukra, alkalmazhatók minden más érzékelésre és interpretációra. Ebben az értelemben az emberi lény és a környező világ közötti viszony potenciális terének általános artikulációs módjaiként foghatók fel.

Az identitás-elmélet a pszichoanalízis harmadik fázisának terméke. A legkorábbi fázisban a pszichoanalitikusok az eseményeket a tudatos-tudattalan viszonyában, a második fázisban viszont az én és nem-én kapcsolatán belül magyarázták. Az 1950-es évektől kezdve (különösen Angliában és Franciaországban) a személy és a másik viszonyának eszközével értelmezték a lelki eseményeket. Ez a harmadik fázis magába foglalja az előző két fázist, de azok nem korlátozzák az új rendszert (Holland, 1976a, 1977.).

A harmadik fázisában a pszichoanalízis a személyes tranzakciók tudományává vált, ahol tranzakciók közé a tudományosak is odaértendők. A pszichoanalízis az a tudomány, amely megkérdezi: Tudományos-e valóban a tudomány? Nem a tudósok saját identitástémáinak függvényei-e a kísérletek és felfedezések? Ha igen, hogyan? Hogy érte el Einstein azt, amit elért? Vagy Bohr? Milyen módon próbálják tudósok elkülöníteni egymástól a 'szubjektív' és az 'objektív', a személyest és a tudományost? Lehet-e egy ilyen próbálkozás sikeres? Megkérdésezhetők és bizonyos tudományos szigorúsággal megválaszolhatók ezek a kérdések, de nem úgy, hogy önmagunkat kizárjuk belőle, hanem sokkal inkább úgy, hogy elfogadjuk a személyes kötődést a személyes kötődések tudományának alapjául.

Ha ezeket az általános elveket emlékezetemben tartom olyan minimális tételrendszerhez, elvi tengelyekhez juthatok, amelyből nemcsak a tranzaktív irodalomtudomány, hanem talán még az identitáselmélet és a pszichoanalízis harmadik fázisa is kikövetkeztethető. Úgy gondolom négy ilyen van. A harmadik visszakapcsolódik az elsőbe, így biztosítja azt a rekurzív jelleget, amely az 'identitás'-ban implicit. A negyedik a biológiai és kulturális faktorokat rögzíti egy végső soron személyes viszonyban.

- A. Bármilyen (ami lehet tény, szöveg, szabály) megismeréskor a személy személyes kapcsolatot alakít ki hozzá.
- B. A megfigyelő az adott személyes kapcsolatot (legalább részlegesen) kibonthatja abból, amit a személy arról mond.
- C. A megfigyelő azt, amit valaki valami másról (tényről, szövegről vagy szabályról) mond, identitásának függvényében értelmezheti.
- D. Valakinek a viszonya valami máshoz (tényhez, szöveghez, vagy szabályhoz) magába foglalja a kapcsolatra vonatkozó transzperszonális kulturális és biológiai szabályokat is.

Az ilyen dobozott absztrakciók azonban nagyon száraz és poros ízt hagynak a számban. Nem érzem biztonságban magam ezzel a négy tengellyel és kilenc ala-

pelvvél. Nem készen kapott formában érkeztek, mint a Sínai-hegy táblái. 1972 és 1977 között alakultak ki kutatócsoportunk Claire Kahene, Robert Rogers, Murray Schwartz, David Willbern és a Center for the Psychological Study of the Arts más tagjai munkája nyomán. Sokkal inkább organikus mint szisztematikus módon formálódott meg...

Természetesen annak ellenére, hogy (ahogy fent önök is látták) ezek a törvények szabályokba dobozolhatók, azt olvasom ki belőlük, hogy absztrakt, személytelen tények, szövegek vagy szabályok önmagukhoz nem képesek cselekvéseink irányítására.

Ezen tengelyek megismerhető rendszer részeként való létezése feltételezi az emberek viszonyát ehhez a rendszerhez, egy olyan viszonyt, amely az ő és az én identitásának is függvénye. Ezért úgy érzem, el kell ismernem az én-t, a te-t, a történelmet és a kultúrát, amelyen a doboznyi alapelvek és tengelyen túl osztozunk. Ezért keverem az absztrakciót és az önéletrajzot ebben az esszében, amit most ön olvas.

Itt a tanulmány végén abban a mértékben ahogy összekötötte érzéseit, gondolatait az enyémmel, akár a dobozba zárva, akár azon kívül, hittel vagy hitetlenül, de bizonyos mértékben ön önmaga által érte el a tranzaktív irodalomtudomány igazi tranzaktív bemutatását — olyan bemutatást, amely természetesen a teljes visszautasítást is magába foglalhatja.

(Fordította: Bókay Antal)

(In: *Poetics* 7: 177 — 189. 1978.)

#### *Idézett művek*

Holland, Norman N. *The Dynamics of Literary Response*. New York: Oxford University Press, (Reprinted, 1975; N. Y.: W. W. Norton) (1968).

Holland, Norman N. *Poems in Persons*. New York: (1973.) W. W. Norton

Holland, Norman N. *5 Readers Reading*. New Haven: Yale University Press, (1975a).

Holland, Norman N. *Unity — Identity — Text Self*. PMLA 90:813–822. (1975b).

Holland, Norman N. *Literary Interpretation and Three Phases of Psychoanalysis*. (1976a) *Critical Inquiry* 3:221–233.

Holland, Norman N. *Unita identita testo sé*. (1976b) *Gradiva* 1:5–20.

Holland, Norman N. *The New Paradigm: Subjective or Transactive?* (1976c) *New Literary History* 7:335–346.

*Holland, Norman N.* Transactive Criticism: Recreation Through Identity. *Criticism*, (1976d) 18:334–352.

*Holland, Norman N.* Psychoanalyse et critique psychoanalytique: la phase d'identité. (1977) *Revue française d'études américaines* 3:29–45.

*Holland, Norman N.* — *Murray M. Schwartz.* (1975) The Delphi Seminar. *College English* 36:789–800.

*Lichtenstein, Heinz.* Identity and Sexuality: a Study of their Interrelationship in Man. *Journal of the American Psychoanalytic Association* (1961) 9:179–260.

*Neiser, Ulric.* *Cognitive Psychology.* New York: Appleton Century Crofts. (1967)

*Schimek, Jean.* A Critical Reexamination of Freud's Concept of Unconscious Mental Representation. *International Review of Psychoanalysis* (1975) 2:171–187.

*Schwartz, Murray M.* Where is Literature? *College English* 36:756–765.

MURRAY M. SCHWARTZ

## *Irodalmár, mondd, mi vagy?\**

Témám nem kevesebb, mint az irodalmárkodás lehetőségei manapság. De már maga a kérdés nagysága is zavarba ejt. Rengeteg lehetőségünk és rendkívül kevés közösen vallott elvünk van a dolgok rendjében elfoglalt pozíciónkról. Hallom időnként, hogy az elméleti fecsegés hangjai fojtják el azokat a szavakat, amelyeket az elméletnek erősítenie kellene. Milyen helyzetben vagyunk, ha a PMLA vezércikke olyan kritikát közöl az irodalmárokról, hogy ambícióik pályája azok helyén fut, akikről írnak.<sup>1</sup> Úgy látszik, hogy a gravitáció nélküli dominóelvvel van dolgunk: mindenki mindenkire támaszkodik, de senki sem esik el! Vagy mindig mindenki elesik, de röppályán lévén, soha nem érintik a földet!

Alkalmazkodnunk kell talán, vagy megváltozni. Az űrhajósok mindenesetre demonstrálták, hogy az élet lehetséges föld nélkül, vagy egy olyan mesterséges alap segítségével, melyet egy meghatározott irány és meghatározott célra irányulás érdekében (időszakosan) választanak. Van persze néhány ingatag lehetőség és szorongást keltő készen adott is. Az űrhajós a „fönt” és „lent” irányát maga választja meg, újrateremt—akarata segítségével—saját személyét (mint érzékelőt) és a világot (mint érzékeltet). Ily módon állandóan a maga teremtette univerzum középpontjává válik. Teste egy változó a változók között, gondolkodása pedig az összefüggések kalkulátora. Az űrhajós, ugyanúgy, mint az irodalmár, ideiglenes és függésben él. Szabadon élhet a térben idő nélkül, de a térről szerzett tapasztalatai nagyban függenek az űrhajótól, annak felszereltségétől. És még az aszkétikus hajlamú űrhajósnak is gondolnia kell arra, hogy valamikor vissza kell térnie a földre, amely szabadságának egyszerre forrása és tagadása.

Mi irodalmárok a tágterű szabadság idejét éljük. A lehorgonyzó tekintély hiánya, súlytalanságunk és ugyanakkor gravitásunk forrása, komolyságunk keresésének eredete. Közegünkkel kapcsolatos választásaink, a nyelv használata és felhasználása terén hipertudatosak lettünk. Nem ismerjük azonban a lehetőségeinknek szakmai értelmű belső határait és inkább az intézményes keretektől várjuk, hogy számunkat, vagy akár módszereinket meghatározza. Olyan szituáció ez, amelyben ünnepelhetünk és panaszkodhatunk attól függően, mennyire toleráljuk a bizonytalanságot (és munkahelyünk biztonságát).

Amikor megkockáztatom, hogy ezen állapothoz magam is hozzájáruljak, akkor önmagam az irodalomelmélet és a pszichoanalízis határára helyezem és néhány gondolatot ajánlok fel az interpretáció folyamatáról, illetve az irodalomértelmezés szerepéről az irodalomtudomány jelenlegi intézményében. Témám pszichoanalitikus

\* Eredeti címe: Critic, Define Thyself. Megjelent: G. H. Hartman: Psychoanalysis and the Question of the Text. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1978.

1. Nelson, C.: Reading Criticism, *PMLA* 91 (Oct. 1976):801–15.

része ugyanolyan változékony, mint az irodalmi. Nem vagyunk több abban a helyzetben, hogy a metapszichológia formuláira hivatkozzunk anélkül, hogy fel nem ismernénk: ezek is ideglenesek és elválaszthatatlanok kialakítóik és fölhasználóik szükségleteitől és félelmeitől. Manapság pszichoanalízisek léteznek, pszichoanalízis nincs. Vannak iskolák, melyekben a pszichoanalízis teoretikusai ugyanúgy szeretik egymást vagy ugyanúgy háborúskodnak, ahogy azt az irodalmárok teszik. De vannak, azt hiszem, új lehetőségek is a pszichoanalízissel egyidős problémák megoldására, amiket saját javunkra fölhasználhatunk.

Hadd térjek vissza a címhez. Ha egy meghatározott pontból szemléljük, akkor azt nem lehet nem teljesíteni. Hogyan lehet, hogy egy kiritkus, vagy bárki, aki a szavak embere, nem határozza meg önmagát? A beszéd cselekvése egyszerre tartalmazza a beszélőt és beszéde tárgyát. Ez axiómatikus a pszichoanalízisben, kedzőpontnak tekinthető. Freudianus perspektívából véve, Kenneth Burke meghatározása, mely az embert a tagadás feltalálójának tekinti, éppúgy igaz, mint az ellenkezője.<sup>2</sup> Soha nem vonhatjuk ki magunkat a megnyilatkozásainkból, akár szóbeliek, akár testiek. A „beszélő kúra” azon alapul, hogy mindig beszélünk, szó szerinti és átvitt értelemben mindig egyfajta jelenlétnek fogható föl. A pszichoanalitikus kérdése: „Hogyan jelenti ki magát ez az ember?” Ez persze nem jelenti azt, hogy minden megnyilvánulás tudatos vagy verbális. A beszélő kúra a hisztériás tüneteken keresztül beszélő testtel kezdődött és ezek a testi tünetek voltak szavakba „áttehetők”. Ha azt mondjuk, mi nem is tudunk mást, csak definiálni magunkat, akkor csupán csak a szimbolikus cselekvés tartományára és potenciálisan végtelen helyettesítéseire utaltunk.

De van még egy okom—cselekedeteinkben való tudatos és tudattalan jelenlétünk tényén túl—arra, hogy az öndefiníálás nyilvánvaló paradoxonjából induljak ki. Az ok a következő. Habár a pszichoanalízis elsődlegesen verbális pszichológia, hatóköre nem redukálható a nyelv területére. Ha eredetét a differenciálatlan anya-gyermek viszonyban jelöljük ki, a nyelvi megjelenítés mindig fizikai élményhez, különösen a gyermeklét alapvető érzéki benyomásaihoz, a telítettséghez, ürességhez, a megkönnyebbüléshez, a manipulációhoz stb. kötődik. Freudnak nem volt megfelelő nyelvészeti teóriája arra, hogy tökéletesen leírja a nyelv és test közötti kapcsolatot, de igenis látta a szükségszerű összefüggést a szómegjelenítés és tárgymegjelenítés (Sachverstellung) között. Egy bekezdésben, melyet azzal az uralkodó nézettel kapcsolatban, miszerint a szövegek autonóm egységek, megfontolandónak tartok, Freud azt mondja:

„A tárgymegjelenítés (Sachverstellung) nem látszik lezártnak és nem is tekintethető lezárható egységnek, szemben a szómegjelenítéssel, amely valami zárt egység, még ha bővíthető is.”

Freud „tárgy”, vagy „targymegjelenítés” fogalma a szavakat olyan érzéki asszociációkhoz köti, amelyek vizuálisak, egyszersmind érinthetők és akusztikusak is. A tárgy a tárgymegjelenítésben nem különálló tárgy, mint egy asztal vagy mint egy szék. Nem határozható meg csupán tulajdonságai felsorolásával. Sokkal inkább olyan asso-

2. Burke, K. *Definition of Man Language as Symbolic Action* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1966), pp. 3–24.

ciációk összessége, amelyek a legkorábbi testi érzékelésben gyökereznek, és olyan szó, vagy beszédritmus által keltődnek életre, melyekhez ezek az érzékelések a korábbi fejlődés során kapcsolódtak. Az emberi hang iránti testi válasz velünk született, egyfajta előzetesen kialakult képesség a nyelv dallamának lereagálására. Ha a szó megkülönböztetett entitású eredeti létformájában egy távollévő tárgyat jelenít meg, akkor ez a tárgy—a gyermek tapasztalata tükrében—az előbbi freudi értelemben vett „tárgy”. A szavak a test globális érzékelési tapasztalataiban kódolódnak és a dolgok érzékelt sorrendjétől elválaszthatatlanok maradnak.

A nyelv így önmeghatározó és nyitott is a test érzékletei és képei iránt. A szó mindig meghaladja a pusztá textualitást, egyéni szó-élményeinkben texturához, és szükségszerűen, kétértelműséghez is jut. Ez lehet az oka annak, hogy egy szöveg, vagy egy könyv, ahogyan az álom Freud asszociációiban gyakran fantáziált anyai tárgyként jelenik meg. Ilyen Geoffrey Hartmann „kétkeblű könyv” elnevezése, amely „hol teli, hol üres”<sup>3</sup>, vagy Murray Krieger „magával ragadó esztétikai objektuma”, melytől elszakadása elismerten illuzorikus.<sup>4</sup> Mint olvasók a nyelvet egy mindent átfogó én és másik viszony fantáziájában testesítjük meg. Az interpretátor, ugyanúgy, mint a költő, úgy sóvároghat a beszéd teljessége után, ahogy Rilke „lélegző” versében:

Belélegzett, ködpára-költemény!

Önnön létemmel egyre

tisztán cserélt világtér. Ellensúly töled én

ritmikusan lengek lebegve:<sup>5</sup>

Ebben a létállapotban a szavak és dolgok egymássá alakulnak, de nem azért, mert a gyermekkorban elfojtódtak, hanem mert találtunk (vagy teremtettünk) valami módot arra, hogy összevegyítsük a létet és a megjelenítést. A pszichoanalízis nyelvében a szó én-harmonikus lett. Egységet tapasztaltunk énünk és a világ között, a nyelv áttetszővé vált. Az ellenállás szétfoszlik. Aminek ellenállunk, az valójában a külvilágból érkező zavaró hatás. „Ne zavarj, olvasok!”

De a belső és külső valóság közötti megfelelés élménye, ez a tökéletes közvetítettség, amelyet közvetlennek érzünk, az az elsajátítás, amire annyira vágyunk: csak időszakos. És emellett félelmet keltő. A nyelvet arra is ugyanúgy használjuk, hogy megtartsuk távolságunkat az érzékeléstől, mint arra, hogy fenntartjuk és újrateremtjük a dolgokhoz és tárgyakhoz fűződő kapcsolatunk. Rilke versének világában nincs szükség valóságpróbára, mert a valóság már átment a próbán. Az önmeghatározás egyszerű ritmikai folyamattá vált. Mert egy olyan ember számára, aki így éli meg a világot—akár extatikus, akár téveszmés az élmény—a pszichoanalízis és az irodalomtudomány egyaránt felszínes eljárás. A költő, úgymond, saját magát gyógyította vagy túl messze van tőlünk, hogy segíthessünk, vagy legalábbis megosszuk vele a

3. Hartman, G. *The Interpreter: A Self-Analysis*, In: *The Fate of Reading*. (Chicago: University of Chicago Press, 1975), p. 19.

4. Krieger, M. *Theory of Criticism*. (Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 1976) p. 17.

5. Rilke, R. M.: *Sonnets to Orpheus*.

világ érzékelését. Ez általában azonban nem így van. Szokásosan valahol az áttetszőség és átláthatatlanság átmeneti szférájában, a teljesen átélt szubjektivitás és tökéletesen közvetített objektivitás között használjuk a nyelvet.

Rilke légies verse és Yeats „csont és bőr szív-bolt”-ja<sup>6</sup> között mindannyian szavak és tárgyak közötti dinamikus kapcsolatnak, stílusnak, vagy identitásnak adunk hangot. Winnicott szavaival a nyelv „tranzicionális tárgy”<sup>7</sup>. Nincs itt (saját omnipotens ellenőrzésem alatt), és nincs (énemtől független, természetes erőinek tartományában) ott sem. Még az olyan tökéletes nyelvben is, mint amilyen Rilkéé is, van, ami még nyelv, és mihelyt fölismerjük ennek jelenlétét, már nem olvasunk. Stanley Fischel ellentétben és nem tudok egyszerre olvasni és azt kijelenteni, hogy olvasok.) A nyelv tranzicionális természete a szimbolizmusra oly jellemző ironikus, síkos ketősség irányába mutat. Szerintem a nyelv pusztán holmi önfogyasztó alkotás lehet, miközben ugyanúgy ő az égő csipkebokor is. A tranzicionális jelenségek—mindkét szón egyenlő hangsúllyal—*valóságos illúziók*.

A nyelv tranzicionális természete teszi lehetővé, és bizonyos értelemben szükségessé is az interpretációt. Hadd vigyem ezt a gondolatot tovább, a Freud által leírt (nyilvánvalóan idealizált) pszichoanalitikus szituációra, és ennek egy kortárs változatára való utalással.

Freud definíciója szerint a pszichoanalitikus szituáció tér és viszony vagy viszony-sorozat két ember között. A tér azt a célt szolgálja, hogy egyszerre támogassa a regressziót és a verbalizálást, vagyis, hogy világossá tegye az analitikus és reméljük, a páciens számára is a szavak és a dolgok közötti dinamikus kapcsolatot a világ értelmezésében. A szabad asszociálásra való fölszólítás tulajdonképpen fölszólítás arra, hogy a páciens határozza meg magát úgy, hogy nem határozza meg magát. Így hát a szavak segítségével ismétli meg önmagát, mivel az ismétlés más módozatait az analitikus szituáció alaposan korlátozza.

Az analitikus szituációban Freud mint interpretátor heves küzdelmet folytat a páciens által ismételt gyermekkori élményekkel. Az értelmezési folyamat lényege az, hogy az ismétlést emlékezetessé, „lelki reprodukcióvá” változtassa. Az élmények ezen transzformációja, áttelepítése során a páciens a szubjektuma történetét föltáró „szabad” asszociáció paradox voltának köszönhetően—az analitikussal kialakult indulattétteles viszony segítségével—megtanulja *elkülöníteni* a múltat és annak a jelenre történő helytelen kivetítését. E szerint a modell szerint az analízis vége a történeti igazság, a „tényleges élet” rekonstruálása, amely tudattalanul lett megcselekedve a jelenben, és amit az analitikus a múltba—megfelelő helyre—tesz.

Ami engem érdekel abban, ahogy Freud az interpretáció folyamatát tárgyalja, az nem csak korlátozó ismeretelméletre, (ismételt erőfeszítése arra, hogy az illúziót elkülönítse a „történeti” igazságtól) és heroikus kutatószenvédélye (hogy interpretátorként az elfojtáson), hanem gondolkodásmódjának szuggesztív ereje is. A transzferencia kétarcú jelenség, és Freud nem összesítette mindazon jelentéseket, amiket

6. Yeats, W. B.: „The Circus Animals' Desertion”, In: The Collected Poems of W. B. Yeats (New York: The Macmillan Company, 1956) pp. 335–336.

7. Winnicott, D. W.: Playing and Reality. New York: Basic Books Inc. 1971. pp. 1–25.



neki tulajdonított. A transzferencia (1) betegség; (2) ismétlődés; (3) az életnek tényleges, bárha „ideiglenes”, része, és (4) tér a játékhoz. Ez utóbbi jelentés különösen sokatmondó. A beteg „ismétlési kényszeréről” szólva Freud kijelentette:

Kijelentjük, hogy ártalmatlan, és még hasznát is vesszük, miközben biztosítjuk neki azt a jogot, hogy kifejezze önmagát bizonyos keretek között. Úgy bocsátjuk be az indulatáttételbe, hogy játéktérnek tekintjük, amelyen majdnem teljesen szabadon engedheti magát, amivel arra késztetjük, hogy föltárja előttünk mindazokat a kóros impulzusokat, amelyeket a páciens lelkének mélye rejt.<sup>8</sup>

Szerintem Freud itt az analitikus szituációnak egy olyan aspektusát vezette be, amelynek kibontását a tranzicionális jelenségek leértékelése akadályozta meg. Megkívánja, hogy a páciens ismétlései a transzferencia játéktérén „kóros impulzusokat” mutassanak. A páciens kifejezésbeli szabadságát arra használja, hogy korlátozza ezt a szabadságot úgy, hogy kifejeződését mint a jelen helyzetben nem megfelelő interpretálja. A páciens aztán az ismétlést az „emlékezet motívációjává”<sup>9</sup> alakítja. Nem kívánom a terápiás hatékonyságot ebben a stratégiában megkérdőjelezni. Hangsúlyozni szeretném viszont, hogy Freud az előtte pergő ismétlések előtt csak mint néző áll. A játéktérre *kívülre* helyezi magát. Következésképpen jóformán semmit sem tud mondani az analitikusnak arról a tevékenységről, mellyel a páciens személyéhez kapcsolódik. Ő az analitikus szituáció világát emberi ágensek nélküli tevékenységekkel népesítette be. A „kényszer” magától áll elő. Rejtett motívumokat mutat. Freud saját résztvevői jelenlétét is megtagadja az analitikus szituációban akkor, amikor a páciens tudattalan jelenlétének a rögzítésére az újraserkesztésére törekszik. A másakra emlékezve elfelejti önmagát.

Nem azt akarom mondani, hogy Freud tévedett, de azért, hogy önmagát a dualitások összjátékán kívülre, privilegizált helyre emeli, csak vagy-vagy választásokat tesz önmagának lehetővé. Ennek értelmében tehát *vagy* csak a transzferencia illúziója, *vagy* csak nem képes megmagyarázni (vagy akár tudatosan érzékelni) a transzferencia vagy az analitikus konstrukcióinak teremtető jellegét. Ha a transzferencia „mesterséges betegség,”<sup>10</sup> Freud számára nem kétséges, kinek a betegsége ez. De kinek a „műve”?

Máshol Freud fölismerte a téves eszme formáló, szintetikus szerepét éppúgy, mint regresszív, patológias aspektusát. Schreberrel írta: „A téves eszme kialakítása, amit patológiásnak tartunk, tulajdonképpen nem más, mint kísérlet a gyógyulásra, egy rekonstrukciós folyamat.”<sup>11</sup> És később—a Túl az örömelvenben—unokája /da/ játékát „nagy kulturális vívmány”-nak tartja, mert a gyerekek sikerült benne eljátszania a hiányzó kapcsolatot, valamint erre való válaszát is, ily módon áthidalta a szakadé-

8. Freud, S.: Recollection, repetition and Working Through. In: Complete Psychological Works, 12:153.

9. u.o. 12:145.

10. u.o.

11. u.o. 12:71.

kot illúzió és történeti valóság (a veszteség igazsága) között<sup>12</sup> Valóban az *Analitikus konstrukciókban* (1937) egyenlőséjelet tesz a téves eszmék és az analitikus konstrukciók közé, mivel mindkettő a hiányzó történeti igazságot adja vissza.<sup>13</sup> Csakhogy Freud saját belátásai kettősségét és ellentmondásait nem tudta föloldani. Az analitikus szituáció így továbbra is olyan terület maradt, melybe a páciens előadta a múlt valamilyen elferdített változatát, az analitikus pedig ezt „újra-múltazta”.

Az analitikus szituáció és folyamat mai értelmezése már nagyobb jelentőséget tulajdonít egyrészt a páciens és analitikus közötti kommunikációnak, a „petíciónak” az ismétlésben, a „repetíció”-ban másrészt az analitikus erre való reakciójának. Az analitikus nem csupán nézője a színjátéknak, résztvevője is. Hallja és meghallja páciensét. A páciens élményeit csak úgy ismerheti meg, hogy önmagának és önmagán keresztül újra megjeleníti. Freudnak nem sikerült kifejezésre juttatnia azt, hogy a transzferenciával való küzdelme nem kevesebb, mint a saját és a páciens kockán forgó valóságával játszott háborúsdí. A transzferencia teremtménye valójában a résztvevők kölcsönös újrateremtése az analitikus környezetben. A transzferencia nem pusztán a páciens részéről történő egyirányú megnyilatkozás, hanem oda-vissza működő közvetítés, ami a páciensből és az analitikusból is tartalmaz részeket, még bizonyos mértékű szerepcserét is. Transzferencia tehát az, ami az analízis során két ember között az analízis játékezején létrejön. Ez teszi a színdarabot olyan drámaivá.

Ennek a játéknak nem a befejezés a lényege, hanem hogy megtanulják olyan tökéletesen játszani, amennyire csak lehetséges a rendelkezésre álló nyelvi eszközök segítségével. Az analitikus tér a kulturális tér speciális tartománya. Bizonyos szempontból elszakadást biztosít attól, amit Wallace Stevens a „valóság kényszerének”<sup>14</sup> nevezett, mely a nagyobb kulturális színtérrel a reprezentáció időhöz kötött és időtlen formáinak komplex és állandó kölcsönhatásával érintkezik. Nem jeleníthető meg mindig minden: a társadalmilag meghatározott szemiotikai kódok nem fejezhetik ki mindig a saját privát személyiségünket. Az analízis folyamatának mai leírása szerint • az analízis nem azért „befejezhetetlen”, mert a történeti igazság nem rekonstruálható tökéletesen, hanem mert a bármelyik résztvevő által megélt fizikai élmény tökéletes mimézise harcba kell hogy kerüljön a közvetítő közeg (vagy közegek) tranzicionális természetével. A „betegség” és „valóságos élet” között (még álmainkban is) ott van az a történeti létmód, amit a kultúra alakít ki a természetből, azaz a test nyelvéből.

Az analitikus szituációban az interpretáció dolga nem az, hogy az illúziót valóságra cserélje, hanem hogy határt létesítsen a páciens és analitikus élményei közé, egyszersmind át is hidalja azokat. (Nem véletlen, hogy a folyamat leírásának ez a módja a szimbólumok kialakítására is magyarázatot ad.) A transzferencia tulajdonképpen nem más, mint annak a *különlegességnek* (difference) az érzékelése az analitikus részéről, amely az ő, a páciensről szóló és a páciens róla szóló véleménye között van. A dialógusban az analitikus hallja, hogy a páciense valakihez, vagy valakinek a jelenlétében beszél. Az analitikus szemszögéből nézve—úgy mond—kísértet van a

12. u.o. 18:15.

13. u.o. 12:266–267.

14. *Stevens, W.*: The Nobel Rider and the Sound of Words. In: *The Necessary Angel*. (London: Faber and Faber, 1951) p. 20.

szobában. Az analitikus megfogalmazása („kimondása”) erről az élményről egyszerre fejez ki és alkot különbséget. A páciens első alkalommal észlel ilyen különbséget. Még az ilyen egyszerű megnyilatkozás is, mint az, hogy „értem”, különbséget és distanciát fejez ki. Az interpretatív megfogalmazás áthidalja a szubjektumok közötti különbséget azáltal, hogy a köztük levő kapcsolat szimbolizálja. A tudat számára először a múlt jelenné, és egyszerre tudatosan múlttá válik. Az interpretáció szavai valódi illúziók, ők alkotják azt, ami csak helyettesítésként van jelen.

A sikeres interpretáció olyan interperszonális cselekvés, amely egyidőben tölti be az űrt a páciens tudatában, differenciálja az elmosódott, vagy összezavart intrapszichikus megnyilvánulásokat, és a tapasztalat számára tudatos választást enged. Ez egyfajta valóságpróba a valóság megteremtésével. Azonban sem a kipróbált, sem a teremtetett realitás nem kíván létjogosultságot követelni az analízis folyamán kívül. Ami jogosulttá teszi, benne rejlik a folyamatban: az ismétlések konvergencia-élménye és a páciens választási lehetősége az életében, szemben a választás nélküli ismétlés, illetve a személyes folytonosság érzése nélküli választás (amely elidegenedésérzéshez és sérülésekhez vezet) állapotával. Az interpretáció bizonyos értelemben az interpretáción túlra vezet, két ember között—egymás jelenlétében—zajló dialógushoz. Az analízis akkor fejezhető be, amikor a dialógus intrapszichikusan, az analitikus szituáción kívül is folytatható. Az analízis vége a kulturális térben létezik.

Freud mondása („Ahol az ősen volt, ott az én-nek kell létrejönnie”) nem a másik saját énbe építéseként vagy a személy másíknak való alávetéseként értendő, hanem a háromszögezés végtelen folyamataként, melyben a személy és a másik mindketten átalakítják önmagukat egy olyan közegen keresztül, mely egyszerre összeköti és elhatárolja őket egymástól. Az analitikus szituációban ez azt jelenti, hogy analitikus éppúgy, mint a páciens sokkal tudatosabban és szabadabban viszonyul saját megélt tapasztalataihoz, mihelyt sikerül megfogalmaznia a páciens élményét. Az ő ismétlései és elgondolásai alakítanak ki új variációkat annak a kísérletnek során, melyben megjeleníti a másik tapasztalatait. A nyelvtani birtokos kétarcúsága magyarázat mindenre. Az egyikük élménye elválaszthatatlan a másiktól. A tudatosság azt jelenti, hogy a másikat úgy látjuk, hogy saját magunkon keresztül újra értelmezzük.

Az értelmezési folyamatnak ez a kölcsönössége és a tudatoshoz való viszonya nem nélkülözi az egységes és szisztematikus jelleget. Valójában a pszichoanalitikus dialógus egyik furcsa (titokzatos?) aspektusa az, hogy minél kölcsönösebbé válik, a két résztvevő, annál teljesebben átéli a nyelv és a cselekvés összetettségét, kétarcúságát, ambivalenciáját, destruktív erejét és szimbolikáját anélkül, hogy ezeket nyíltan feltárná. Az énen belüli, a másik ember és a médium közötti kölcsönkapcsolat kizárása alkotja az analitikus folyamaton belüli mindenfajta ellenállás egyik aspektusát. Az egységes interpretáció megkísérli *folytatni* a valami teljesebb, többet magába foglaló kifejezés kutatását. Az interpretátor a saját ellenállásának kijátszását kockáztatja minden alkalommal, amikor a másik ember valóságát külsővé teszi. Az általa „külsővé tett” talán csak saját víziója, amellyel a másik szabadságát vágyának formájába rögzíti. De enélkül a kockázat nélkül (az ő *petíciója* nélkül) nem alakulhatna ki válaszreakció. Az analízis menetének minden részlete a folyamat túldetermináltságának része.

Az analitikus szituáció és folyamat újraértelmezését szeretném kiindulópontnak venni ahhoz, hogy az irodalmárt *olyan olvasóként definiálhassam, aki úgy állapít meg különbséget, hogy önmagát egy másik megjelenítésére használja*. Erős párhuzamot érzek az analitikus páciense szavainak analitikus szituáción belüli értelmezése és az irodalmi interpretáció között. Az irodalmár, ugyanúgy mint az analitikus, egyszerre fogalmaz meg és tesz különbséget a választott szöveggel kapcsolatban, egy olyan különbséget, amit az utána következő olvasók az ő nyelve nyomán érzékelnek. És mint az analitikus, az irodalmár is megpróbálja háromszögelni magát. Én, mint irodalmár, megpróbálom valaki más megtestesülésének megjelenítését, egy szerzőét, akit Lacan „a Másság Bekeveredése”-nek nevez, megkülönböztetve ezzel a másikat önmagamon, önmagamot a másikon keresztül. A szöveget annak érdekében transzformálom, hogy megragadhassam szerzőjéről szerzett tapasztalataimat.

Ebben a párhuzamban semmi nincs, ami megfeleljen az analitikus—páciens szemtől szembe való viszonyának. A szöveget nem lehet gyógyítani. A költők aligha hallják vagy válaszolnak megjelenítemre. Az általam kutatott szerző tulajdonképpen mindig egy olyan fikció, amelyet az ő fikciói alapján építünk újra. A másik ezért—az irodalmi szituációban—a szerző és más irodalmárok, az én értelmezésem olvasói, akikkel a szerzőről alkotott értelmezésemet megoszthatom. Az általam tett különbségnek csak az olvasókkal történő párbeszédben, az irodalmi megértés intézményében van értelme. Az irodalomtudománynak ez a kollektív tevékenysége ily módon a szerzők befejezetlen „elsajátítása”. Az irodalomtudomány központi problémája, hogy a megjelenítést érthetővé tegye, vagyis hogy olyan nyelven folyjék a kommunikáció, amely az általa megkeresett közönség által hallható. Ebben az értelemben Hartmann „megjelenítéshez magához kapcsolódó szorongása” egyszerre ered az eltérő interpretációs irányzatok politikájából és az interpretátor személyiségének dinamikájából. Pszichoanalitikus szemszögéből nézve nincsenek *csupán* retorikai kérdések. Az irodalomtudomány retorikája éppúgy a vágy és a szorongás mélyről jövő forrásaiból ered, mint a különböző művészeti formák.

(Fordította: Bókay Antal)

---

# MŰHELY

---

MARTONYI ÉVA

## *Az előtörténettől a kiteljesedésig—Balzac és a pszichoanalitikai indíttatású irodalomkritika*

Honoré de Balzac azok közé az írók közé tartozik, akiknek élete és munkássága egyaránt folyamatosan foglalkoztatja az életrajzírókat és az irodalomtudomány legkülönbözőbb indíttatású képviselőit. Nem véletlenül említjük a két területet, hiszen ezek hol egymással összefonódva, hol többé-kevésbé elkülönülve haladtak és haladnak a maguk útján. Balzac esetében semiképpen sem beszélhetünk arról, hogy még életében a kritika és a siker elkerülte volna alakját és munkásságát.

Az extravagancia, a magamutogatás együtt jár a romantika fellépésével, s e tekintetben Balzac sok-sok példát követhetett, anélkül, hogy a véletekig ment volna el. Gautier, Musset, sőt bizonyos mértékben Hugo is felhívták magukra a figyelmet nemcsak feltűnő öltözködésükkel, hanem a kötöttségektől szabadulni akaró megnyilvánulásaikkal is. Az író, az alkotó élete így magától értetődően kerül az érdeklődés középpontjába, s ebben ők maguk is segédkezet nyújtanak. Ugyanakkor vallomásaik, naplói, önéletrajzi ihletésű műveik szép számmal jutnak el az olvasóhoz. S most már nemcsak a Saint-Beuve által megfogalmazott doktrínáról van szó, miszerint a mű magyarázza az alkotói pszichikumot, s megfordítva, az alkotó pszichikuma magyarázza a művet, hanem sokkal többről is: az alkotó élete számot tarthat az általános érdeklődésre, mégpedig nemcsak a kritika, hanem az olvasó érdeklődésére is.

S e tekintetben Balzac élete elég érdekesnek találtatik ahhoz, hogy visszaemlékezések, „regényes életrajzok” sorozatának szállítson elegendő és megfelelően érdekfeszítő anyagot.<sup>1</sup>

1. *Léon Gozlan*: Balzac en Pantoufles, Paris, E. Blanchard, 1856; *Théophile Gautier*: Honoré de Balzac, in: L'Artiste, Paris, 1858; *Spoelberch de Lovenjoul*: Un roman d'amour, Paris, Calmann-Lévy, 1896; *René Benjamin*: La Prodigieuse vie d'Honoré de Balzac, Paris, Plon, 1925; *Ernst Robert Curtius*: Balzac, trad. de l'allemand par Henri Jourdan, Paris, Grasset, 1933; *André Bellesort*: Balzac et son oeuvre, Paris, Perrin, 1925; *André Billy*: Vie de Balzac, Paris, Flammarion, 1944; *Stefan Zweig*: Balzac—a biography, New York, Viking Press, 1946, trad. de français par Fernand Delmas, Paris, Hachette, 1950; *Herbert J. Hunt*: Balzac. A biography, London, The Athlone Press, 1957; *Michel Folman*: Honoré de Balzac: Moine et amant, Genève, l'auteur, 1959; *André Maurois*: Pro-

Ez az együttes tekinthető a kiindulópontnak a lélektani-mélylélektani megközelítésekhez, s ezért tartjuk szükségesnek e rövid bevezető után a kérdést ilyen oldalról megközelíteni. A második részben a művön belüli pszichikai-pszichoanalitikai aspektusok felvillantására teszünk kísérletet.

Balzacról már kortársai is közölnek visszaemlékezéseket, és az életrajzi vonatkozású művek sora meglehetősen hosszú. Kimerítő lista és ezek részletes ismertetése helyett csak néhány olyan műre térünk ki, melyek kifejezetten pszichológiai-pszichoanalitikai problémákat vetnek fel.

Közbevetőleg kell megjegyeznünk, hogy a két diszciplína, a pszichológia és a pszichoanalízis nem mindig választható el egymástól, mivel ugyanazon lelki tény megvilágítása mindkettő módszereivel lehetséges. Az irodalomtudományi vagy irodalomkritikai megközelítések konkrét példáiból kiderül, milyen nagy mértékben hatja át egymást ez a két terület. Egyszerűbb volna a dolog, ha egymást követően léptek volna fel, ez azonban nem felel meg a valóságnak, és a tényleges szövegekben a kétfajta megközelítés sokszor párhuzamosan szerepel, s a pszichológizáló értelmezésekbe csúsznak bele a szigorúbb értelemben vett pszichoanalitikai fogalmak, értelmezési, vagy leírási módok. Ez egyébként nem feltétlenül az inkompetencia jele, hanem sokkal inkább abból fakad, Michel Grimaud-t<sup>2</sup> idézve, hogy „... az irodalmi mű elképzelhetetlen lélektani implikációk nélkül, s az olvasásnak éppúgy, mint az alkotásnak az a célja, hogy megmagyarázza a mimetikus elbeszélések különösségeit, akár Hamlet, akár Julien Sorel, akár Meursault motivációiról van szó; továbbá, hogy megmagyarázza, miért nagyobb valamely poétikai részlet hatása annál, mint amit értelme előre láttat”. Ha a pszichológiáról mint tudományról beszélünk, feltétlenül figyelembe kell vennünk fejlettségi fokát, azt, hogy állandóan előre halad, finomítja módszereit, sőt esetleg megkérdőjelezi korábbi eredményeit. Ez esetben az irodalmi szövegre való vetítése problémát jelent, amennyiben egy mozgó, fejlődő pszichológia vagy pszichoanalitika szembeesül egy ugyancsak mozgó, fejlődő irodalmi értelmezési rendszerrel. Ugyancsak M. Grimaud állapítja meg (M. Grawitz-et idézve)<sup>3</sup>, hogy a humán tudományok „elkészt diszciplínák” (*disciplines-retard*), s köztük az irodalomtudomány duplán elkészt tudomány. Mindebből az következik, hogy ha Balzac még azt a kérdést tehetné fel önmagának, vajon át kell-e élnie ténylegesen az alkotónak mindazt, amiről ír, a pszichológia és a pszichoanalízis létrejötte és elterjedése óta már másként vélekedünk. Ismét W. Grimaud-t idézve: „... érthető tehát, hogy az irodalom a konfliktusos fantazmagóriák struktúráitól (főleg Ödipusztól) függetlenül, miért részesíthet minket ritka gyönyörben: egy konvencionális, társadalmilag biztosított kereten belül olyan gondolatmódok és -formák (és tapasztalatok) kombinációjára késztet, melyekben aligha lehet szabadon részünk, és melyeket ezekben a szövegekben általában a gondolkodás legformálisabb szintjeihez tartozó konvenciók és tartalmak kísérnek.”<sup>4</sup>

*méthée ou la vie de Balzac*, Paris, Hachette, 1965; W. S. Pritchett: *Balzac*, London, Chatto and Windus, 1973.

2. Lásd: *Théorie de la littérature*, ouvrage présenté par A. Kibédi Varga, Paris, Picard, 1981. 256.

3. I.m. 266.

4. I.m., 265–266.

Balzac számára fel sem merült, hogy saját tevékenységét valamilyen módon összefüggésbe hozza beteges vonásokkal. Taine viszont már így ír: „Ahhoz, hogy megértjük és megítéljük Balzacot, ismernünk kell hangulatait és életét. Mindkettő táplálta regényeit, akár a növényi nedv, színt adott annak a beteges, különleges és csodálatos virágnak, melynek leírására vállalkoztunk”<sup>5</sup> Az idézetet G. Raviart emeli ki, aki Balzac egyéniségét pszichopatológiai szempontból veszi szemügyre. A tanulmány akkor keletkezett, amikor az orvostudomány egy tünetegyüttest újszerűen azonosított, s példákat keresett rá, ismert alkotói egyéniségek körében. Raviart megállapítja Balzacról, hogy mániákus depressziós volt, némi epileptikus beütéssel. A kor felfogása szerint a betegség igen gyakran öröklődött, s a szerző valóban utal arra, hogy az író apja sem volt egészséges, húsz évig ágyban feküdt, és állandóan saját egészségi állapotával foglalkozott. Igaz, hogy nagyon magas kort ért meg, de ez mitsem változtat a lényegen. Ami az anyját illeti, túlzott képzelőerővel rendelkezett, s ez szinte már patológikus volt. Mások kiemelik Balzac folytonos helyváltogatási kényszerét (manie ambulatoire), mitomániáját (azaz történetek kitalálásának és elmondásának kényszerét), külsejének bizonyos vonásait, s mindezt mint megannyi tünetet mutatják be, téziseik alátámasztása céljából. Itt egy nagyon lényeges mozzanatnak lehetünk tanúi, a korábbi tézist, miszerint a zseniális alkotó mindig egy kicsit őrült is, felváltotta egy újabb: „a lángelme többnyire neurotikus”. Ezt mondja ki Kretschmer is, amikor megállapítja, hogy „ha a zseni nem egyenlő az őrültséggel, akkor nem más, mint neurózis”. A zseni kapcsolatait az örülettel gyakoriak, s Goethe-t, Schillert, Schopenhauert, Michelangelot említi.

Az életrajzírók feljegyezték néhány momentumot Balzacnál, melyekből valóban bizonyos beteges vonásokra lehet következtetni. Ilyen például az a kómaszerű állapot, melybe kollégiumi évei alatt került, talán a spártai nevelési viszonyok, talán a szellemi erőfeszítés hatására, hiszen állandóan olvasott. Ennek az állapotnak művészi transzpozícióját a *Louis Lambert* c. regényben olvashatjuk, s erre a kérdésre később még visszatérünk. Az is tény, hogy fiatal korában egy időre felhagy az írással, alkotóereje szinte megbénul, ami kétségkívül felfogható depressziós tünetként is. Majd néhány évvel később újult erővel fog az íráshoz, hihetetlen energiával alkotja mind újabb és újabb műveit, ami viszont megfelelhet egy mániákus szakasznak.

Mások egyéb furcsaságaira hívják fel a figyelmet. J. Lemer<sup>6</sup> a bezárkózási kényszeret tekinti patalogikusnak. Napszakoktól függetlenül, izgatószer alkalmazásával, bizarr öltözékekben élni és alkotni, mindez elegendő bizonyíték az anormalitásra. Ismét mások arra hívják fel a figyelmet, hogy a Balzac által oly sokat emlegetett

5. H. Taine tanulmánya, Balzac jugé Par H. Taine címmel a következő kiadásban szerepel: *L'Oeuvre de Balzac*, Paris, Le Club français du livre, 1962–64, t. XII.—Docteur G. Raviart, Professeur honoraire de la clinique psychiatrique à la Faculté de Médecine de Lille, *Le génie de Balzac du point de vue psychiatrique: Génie et folie, extraits des Annales Médico-Psychologiques* (no. 4., 1954, 23.). A szerző konklúziója: „Ha ez a diagnosztikus tanulmány némileg hasznos, hozzá kell tennünk, hogy messze jár attól, hogy behatoljunk a zseni titkos laboratóriumába. A kérdéssel lásd még: *Jean-Georges-Eymard Guérin: Pathologie de Honoré de Balzac*, Paris, Libr. médicale, M. Vigné, 1937, 54 p.; *Docteur F. Bonnet-Roy: Balzac, les médecins, la médecine et la science, avec avant-propos de Marcel Bouteron*, Paris, Horizons de France, 1944, 206.

6. Julien Lemer: *Balzac, sa vie, son oeuvre*. Paris, Sauvaire, 1892, 348.

„szüziessége” csak mítosz volt. Vannak, akik „megalomániáját” emelik ki, ami minden bizonnyal árnyaltabban értékelendő, nem csupán tünetként, mellyel alapjában véve a „zseni egyenlő az örülltel” tételt kívánják alátámasztani.

G. Godlewski tanulmánykötete<sup>7</sup> ismét szélesebb perspektívába helyezi a kérdést. Egy egész sor alkotóval foglalkozik pszichopatológiai szempontból, köztük szerepel Nerval, Chopin, Musset, Baudelaire, Dosztojevszkij, Flaubert, Gauguin, Maupassant, Proust és Balzac. Alapjában véve itt is orvosi megközelítésről van szó, de a többiekkel ellentétben nem annyira a gyermekkor, az egyéniség kialakulásának szakasza érdekli a szerzőt, hanem sokkal inkább a vége, azaz miért kellett Balzacnak viszonylag korán meghalnia. És az okok között szervi betegségei éppúgy szerepelnek, mint lélektani hajlamai, nevezetesen az, hogy nem élt egészségesen, sőt mintegy felélte életerejét, pazarlóan bánt önmagával. Szexuális életét viszont teljesen normálisnak tartja. Kitér a Hanska asszonnyal folytatott hosszú szerelmi viszonyra, de nem a normalitás vagy az anormalitás szempontjából, hanem inkább sorra veszi az asszony ellentétes megítélését az életrajzírók részéről, anélkül, hogy állást foglalna a kérdésben. Ennyiben a tanulmány pszichológiai indíttatású is, ugyanakkor bizonyos kíváncsiságot elégít ki, az olvasó kíváncsiságát, aki szeretné megtudni, mivel magyarázható a lángelme.

Miután többé-kevésbé meggyőzően kiderült, hogy Balzac is a nagy lelki betegek sorába tartozik, azt kell megnéznünk, hogy művein belül hogyan jelennek meg a különböző lelki betegségek. Nyilvánvaló, hogy ha az *Emberi Színjáték* teljes világábrázolást valósít meg, akkor abban a betegségeknek is megfelelő helyet kell kapniuk. M. Le Yaouanc írta meg<sup>8</sup> a művekben található „nozográfiát”. Sorra veszi és osztályozza az egyes betegségeket, értékeli a leírt tüneteket és gyógymódokat. A balzaci életmű rendkívül érdekes orvostörténeti dokumentumnak is tekinthető, hiszen szinte tökéletes áttekintést ad a múlt század első felének medicináiról. A szerző természetesen összeveti a regényekben szereplő adatokat és értékeléseket a mai nézetekkel is, hiszen ma már számos betegség esetében lényegesen megváltozott felfogásunk.

Ami a pszichopatológiát illeti, több szerző is foglalkozik Vanda de Mergi esetével, aki a *Modern történelem fonákja* c. regény egyik szereplője. Egybehangzó vélemények szerint Balzac olyan képet ad a hisztériáról, amely messze megelőzi korát, s már Freud korai tanulmányai felé mutat. A lengyel származású grófnő évek óta titokzatos, gyógyíthatatlannak tűnő betegségben szenved. A tünetek részletes leírása után az egyik szereplő így foglalja össze az orvosok nézeteit: „... ilyen jelenségek-ből indult ki az utóbbi időben az idegbetegségek kutatása, mivel az orvosok ezt a furcsa állapotot a neurózisok közé sorolták.”<sup>9</sup> Végül is egy Halpersohn nevű orvos vállalkozik a gyógyításra, szokatlan módon, sokkhatást alkalmazva. A beteget a Charcot kórházba szállítja és egy meglehetősen kellemetlen, de nem életveszélyes fertőzést visz át rá, s ezzel sikerül kirántania a „kataleptikus” állapotból. F. Lotte doktor terjedelmes cikket szentel ennek a kérdésnek és mai terminológiával így

7. Guy Godlewski: *Ces grands esprits fragiles*. Paris, Laffont, 1983; 'Balzac ou la fureur de se détruire'. 13–38.

8. Moïse le Yaouanc: *Nosographie de l'humanité balzacienne*, Paris, Libr. Maloine, 1959, 524.

9. H. de Balzac: *La comédie humaine*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, t. VIII., 340.



foglalja össze: „Véleményem szerint a diagnózis ez: erős hisztéria, komplikált szülést követően, egy debil nőnél”.<sup>10</sup>

Vajon igazat adhatunk-e itt Foucault-nak, aki Freud értékelése kapcsán kétféle tévedésről beszél. „Freudnak és a pszichoanalízisnek egy ideig a pánszexualizmust rótták fel, s ezen ma már csak nevetünk. De akik igazán értetlenek, talán nem is azok, akik ezt így kimondták, hanem azok, akik egy kézmozdulattal elutasították, mintha csak a régi prudéria aggodalmainak kimondásáról lett volna szó. Mert az előbbieket pusztán meglepte az a folyamat, amely már régóta megkezdődött, s melyről nem vették észre, hogy már mindenhol elárasztja őket; kizárólag Freud rossz szellemének tulajdonították azt, ami már régóta készülöben volt; tévedtek a dátumot illetően, amikor társadalmunkban helyet kapott a szexualitás általános rendszere. De az utóbbiak a folyamat természetét illetően tévedtek, ők ugyanis azt hitték, hogy Freud végre ismét megadta a szexualitásnak oly régóta vitatott, és őt megillető helyét, s nem vették észre, hogy Freud lángelméje abban állt, hogy a már a XVIII. század óta a tudás és a hatalom stratégiái által jelölt vonal egyik döntő pontjára helyezte rá, és hogy ezáltal hihetetlenül hatékonyan újra felelevenítette, a klasszikus kor legnagyobb spiritualistáihoz és lelki irányítóihoz méltóan, a szex megismerésének és beszéddé alakításának évszázados parancsát”.<sup>11</sup> Csábító hipotézis, már annyiban is, hogy Balzac 1830-ban írt előszavában nyíltan a XVIII. századi szerzők utódjának vallja magát, amennyiben az emberi lélek mélységeinek elemzésére vállalkozik.

Természetesen ezzel még távolról sem merítettük ki a lelki betegségek teljes körét, mely a regényekben szemünk elé tárul. Ezt a feladatot végezte el J. Borel<sup>12</sup>, amikor megírta az *Orvostudomány és pszichiátria Balzacnál. A tudomány a regényben* c. könyvét. Megállapítja, hogy a pszichózisok sokkal nagyobb helyet foglalnak el a regények világában, mint a neurózisok. Az előbbiekhöz sorolhatók a Balzac által „monomániának” nevezett állapotok, vagy a művészi-alkotói válságok, melyek kétségtől mint patalogikus vonások jelennek meg a regényben. Az ilyen, kudarcra ítélt és végül az örületbe süllyedő művészek közül a legismertebbek Frenhofer, Gambara és Balthazar Claes. Balzac egyébként minden pszichózt „morális” oknak tulajdonít, s valószínűleg azért okoz számára nehézséget egyes tünetek összefoglalása és osztályozása, s nemcsak azért, mivel a skizofrénia az ő korában még ismeretlen betegség volt. Mai tudásunkkal a pszichózisok közé sorolandók a következő esetek: Marie Gaston melankóliája az *Arcsi képviselőben*, Ph. Brideau alkoholos delíriuma a *Rabouilleuseben*, Chabert ezredes traumás pszichózisa a hasonló című elbeszélésben, Stéphanie skizofréniaja az *Adieu* c. elbeszélésben, stb.

10. *Docteur Fernand Lotte: L'Hystérie de Vanda de Mergi et sa guérison spectaculaire, Études Balzaciennes, Extrait de la Revue des Conférences françaises en Orient, déc. 1948, 2-8.*

11. *Michel Foucault: Histoire de la sexualité. 1. La volonté de savoir. Paris, 1976. Gallimard, 209-210.*

12. *Jacques Borel: Médecine et psychiatrie balzaciennes. La science dans le roman, Paris, Corti, 1971.*

J. Borel, annak ellenére, hogy valójában irodalmár és többi munkájában<sup>13</sup> inkább az irodalmi alkotások megírásának mikéntje, azok jelentése foglalkoztatja, ebben a könyvben mégis mindvégig eltekint a szöveg fikciós státuszától, olyan tényanyag-nak tekintve a szöveget, melynél teljesen mindegy, orvosi-tudományos vagy esztétikai-irodalmi érdeklődéssel közelítünk hozzá. Nem sokat változtat a lényegen, hogy összefoglalásában kiemeli, miszerint Balzac az örületet is alárendelte a narráció követelményeinek.

Szintén pszichiátriai oldalról nyúl a szövegekhez P. Pelckmans, de ő teljesen tudatában van a szöveg fikciós státuszának.<sup>14</sup> A szerző a *Harmincéves asszony* c. regényből indul ki, s bevezetőjében hangsúlyozza, hogy a szubjektum pszichológiai értékelésénél figyelembe kell venni a társadalmi aspektust is, amely minden lelki krízis kísérője. Ezek után a pszichoanalízis irodalmi előzményeire hívja fel a figyelmet, s megállapítja, nem véletlen, hogy a freudi „családregény” előzményei minden bizonnyal a XVIII–XIX. századi regények. Fejtegetéseit szövegelemzések egészítik ki, s végül felhívja a figyelmet, hogy Balzac szinte „feltalálta a pszichoanalízist, amikor ezt írta: „... vannak olyan gondolatok, melyeknek úgy engedelmesskedünk, hogy nem is ismerjük őket; bennünk vannak és nem tudunk róluk. S bár ez a gondolat legalább annyira paradoxnak tűnhet, mint amilyen igaznak, minden jóakarátú személy ezer példát találhat rá saját életében”.<sup>15</sup> Balzacról tehát nemcsak azt állapították meg, hogy a neurózisról saját korát messze meghaladó, előreutató képet rajzolt, hanem azt is, hogy feltalálta a pszichoanalízist. S a pszichoanalízis eléggé hálásnak mutatkozott ahhoz, hogy elméleti tételei kidolgozásánál Balzac regényeiből is vett példákat. Itt térünk ismét vissza a *Louis Lambert* c. regényre, melyet M. Ridard<sup>16</sup> használt fel arra, hogy a műben megjelenő képzeletbeli alakokat összevesse olyan különböző típusú betegekkel, akikkel mint orvos nap mint nap találkozott. Különösen a „prepszichózis” állapotát közelíti meg a regényszereplő sorsán keresztül. Louis Lambert tragédiáját számos előzetes ok és tünet készítette elő, s ebben a sajátos családi konfiguráció éppúgy szerepet játszott, mint a szerelmi szenvedély, de főként az a tény, hogy „a külső valóság ellenállhatatlanul ösztönzi, erre nem képes válaszolni, s belső diszpozícióinak sajátossága, továbbá az eseményekkel és a személyekkel való találkozás folytán darabokra szaggatták emberfeletti szándékai és vad ösztönei”.

E. Lemoine-Luccioni *Az úrhajós álma*<sup>17</sup> c. könyvében szintén a pszichoanalízis egyik tételéhez hívja segítségül Balzac szövegei közül ismét Vanda de Mergi esetét. A cím magyarázata, hogy az ember ki szeretne lépni a világból, s ezt az ősi álmot

13. Jacques Borel: Un modèle d'Horace Bianchon, in: Revue des Sciences Humaines, 1955, 459–466;—Personnages et destins balzaciens. La création littéraire et ses sources anecdotiques, Paris, Corti, 1958;—Séraphita et le mysticisme balzacien, Paris, Corti, 1967;—Proust et Balzac, Paris, Corti, 1975.

14. Paul Pelckmans: Névrose ou sociose? Une lecture de la Femme de trente ans de Balzac, in: Revue romane, XII/1., 1977. pp. 96–122.

15. H. de Balzac: La comédie humaine, ibidem.

16. Docteur Max Ridard; Louis Lambert et la métapsychologie balzacienne, Paris, Imprimerie R. Foulon, 1960, pp. 13–46.

17. Eugénie Lemoine-Luccioni: Le rêve du cosmonaute, (Le champ freudien, coll. dirigée par Jacques Lacan), Paris, Seuil, 1980.

valósítják meg az úrhajósok. Holott az első nagy kilépési kísérlet a születés, kiáltás kísérli, akár a szerelmi aktust és a halált. A valóságtól való elszakadás vágya betegség formájában is realizálódhat. És ennek a betegségnek pszichoanalitikai leírása a következő: az asszony esetében az anya szerepét az apa veszi át, túlzásba viszi felette gyakorolt hatalmát, a betegnek nincs más választása, mint a tetszhalotti állapot felvétele. A konfliktusos helyzet megoldása nem lehet más, mint a deriváció és a rögzülés brutális módosítása, azaz a beteg elszakítása környezetétől.

A pszichoanalízis tehát saját módszereit és fogalomtárát folytonosan bővítve és módosítva alkalmassá vált a komplexebb irodalmi alkalmazásra is. Így már nemcsak azok leglényegesebb vonásainak megragadására is alkalmassá válik. Ehhez már teljes mértékben figyelembe veszi a szöveg státuszát, mint fikciót, s annak szervezési módozataira éppúgy figyelemmel van, mint értelmezési lehetőségeire.

Ha az elemző a szöveg szerkezetére helyezi a hangsúlyt, könnyen kapcsolódhat a strukturalizmushoz. Ezt a lépést tette meg R. Barthes<sup>18</sup> *S/Z* c. tanulmányában. A *Serrasine* elemzését úgy végezte el, hogy alkotóelemeire bontotta a szöveget és felfedett egy olyan másodlagos jelentéstartalmat, amely a szövegben látenszen benne van, s egyben visszautal a szerzői éltre is, annak ugyancsak látenszen meglévő bizonyos vonásaira. A tematikus szinten megjelenik a szexuális ambivalencia, a nő-férfi, a kasztrált énekes, de a kasztráció egyben a szövegszervező elv is, legalábbis ebben a novellában, s ennek a jelölő szintjén az S-Z transzformáció felel meg. Az elemzés kitűnő példa arra, hogy a szövegben más, több is lehet, mint ami a felszíni elemzések során nyilvánvalóvá válik. Ez a több, ez a másság a pszichoanalízis olyan alapfogalmaival írható le, mint a kasztrációtól való rettegés, a látens homoszexualitás, az elfojtás, majd a szublimáció, elsősorban a művészi alkotás megvalósítása formájában.

S innentől kezdve ismét csak nem tekinthetünk el az írói Én-től, hiszen a szöveg az értelmezhető világnak csak egyik oldala, az őt létrehozó személyiség éppoly fontos, s nem hanyagolható el, csak éppen túl kell menni a szokványos életrajzi adatokon és a manifesztált megnyilvánulásokon. Ehhez persze szükség van a nem irodalmi szövegvilág beható tanulmányozására, a levelezés vagy egyéb dokumentumok figyelembevételére.

Ilyen alapon írta meg P. Citron rendkívül érdekes könyvét Balzacról.<sup>19</sup> Együtt tanulmányozza az embert és a művet, s hihetetlen erudícióval fed fel eddig nem sejtett tematikai kapcsolatokat az egyes művek között. De ami még ennél is érdekesebb, kronológiai sorrendben követve az egyes művek megszületését, kimutat bennük bizonyos alapvető vonásokat, amelyek az írói Én fejlődésének fontos állomásai, s melyek az individuális fejlődés mélylélektani aspektusaira hívják fel a figyelmet. A szerző nem alkalmazza a pszichoanalízis terminológiáját, de álláspontja mégis megegyezik vele, mivel a szerzőben nem tudatosult konfigurációkra hívja fel a figyelmet. Ez elsősorban a családra vonatkozik, az anya és az apa alakjára, az előbbi éppúgy gyűlölt, mint az utóbbi, a lánytestvér iránt érzett szeretet sokkal intenzívebb annál, mint

18. Roland Barthes: *S/Z*, Paris, Seuil, 1970.

19. Pierre Citron: *Dans Balzac*, Paris, Seuil, 1986.

ami normális keretek között megengedett, s a törvénytelen apától született fiútestvér előnyben részesítése indítja el a folyamatot, melynek eredményeként észrevehető, hogy Balzac fiatalkori műveiben számos alkalommal rendez „családirtást”. Később viszont a szerelmi kapcsolatok furcsaságai jelennek meg, a nálánál jóval idősebb asszony iránti vonzalma, csúnya, nyomorék, kalandor, félvilági asszonyok imádata, s a betetőzés, a hosszantartó szerelem egy „távollevővel”. Említést érdemelnek a látens homoszexualitás és a regényekben megjelenített perverziók. Hasonló módon jár el, de sokkal inkább mélylélektani szempontok vezetik P. Danger-t<sup>20</sup> *L'Eros balzacien* c. könyve megírásakor. Ezek az olvasatok távlatokat nyitnak és további kutatásokra inspirálnak.

S valóban, a kutatások Balzac esetében lényegében két alapvető irányban folynak. Az egyik további dokumentumok feltárására törekszik, azok szavahihetőségét vizsgálja, a másik a szövegelemzés felé fordul. Egymás nélkül elképzelhetetlenek, hiszen dokumentumok nélkül nincs egzegézis sem. S ebben a pszichoanalízis az utóbbi időben meglehetősen nagy, bár nem kizárólagos szerepet játszik.

20. *Pierre Danger: L'Eros balzacien. Structures du désir dans la Comédie Humaine*, Paris, Corti, 1989.

## *A Hoffmann meséinek nőalakjai*

1.1. Talán Marie-Louise von Franz írja le a legszemléletesebben és legrészletesebben az anima- ill. animusfejlődésnek, mint az individuációs folyamat részének a stádiumait.<sup>1</sup>

Eszerint az anima fejlődésének négy stádiuma:

- a) az egyszerű, vagy természeti női kép: Éva, Gretchen, Gauguin tahiti asszonyai;
- b) a romantikus, erotikus szépség: Szép Heléna;
- c) a spiritualizálódott erotika, amelynek legszebb megtestesítője Szűz Mária;
- d) s végül a tiszta, erotikától mentes ideál: Mona Lisa, vagy Athéné.

Ugyanígy az animus fejlődésének is négy stádiuma van:

- a) a puszta erő megtestesítője, az atléta: Tarzan;
- b) a romantikus kezdeményező,—élő példái Shelley, vagy Hemingway;
- c) az „ige” hirdetői: tanárok, papok, politikusok;
- d) s végül a tiszta Gondolat megtestesítői: a Bölcs Öreg, a risi.

1.2. A két fejlődés között párhuzamosságot kell feltételeznünk, mivel mindegyiknek utolsó fázisa, eredménye: a másik nem egyik lehetséges mély-én (Selbst-)szimbóluma.<sup>2</sup> Azaz: a férfi lehető legfejlettebb, vagy legmagasztosabb anima-képe a női mély-énnel rokon Magna Mater, vagy Mater Gloriosa; a nő legmagasztosabb animus-képe pedig a férfi Selbst-hez közeli, vagy ahhoz vezető Bölcs Öreg.

1.3. Mégis, a két fejlődés között így nincs igazi párhuzamosság. Szűz Mária ugyanis minden elfojtott erotikája ellenére véleményünk szerint a negyedik csoportba tartozik szakrális jellege, s főleg transzcendenciája miatt. A harmadik animus-fázis távolról sem emlékeztet a harmadik anima-fázisra. Ha a harmadik animus-fázis az igazi logosz, akkor a harmadik anima-fázis az igazi erősz kell, hogy legyen: a testi-lelki teljességet jelentő társ fázisa, amely az első, naturális fázisnál mindenesetre több, de több az elsősorban romantikus második fázisnál is—a negyedik, szakrális fázis hűvös időntúlísága nélkül.

1.4. Hogyan lehetne a két fejlődés párhuzamának ellentmondásosságát feloldani? Úgy gondolom, azzal a Kierkegaard-i gondolati konstrukcióval, amely elsősorban a Vagy-vagy és A félelem és rettegés tanulmányaiból bontakozik ki. A legközvetlenebb emberi kapcsolatot, a szerelmet „Kierkegaard mindennemű emberi kapcsolat kifejezéseként és tükröként elemzi. A szerelem lehetőségei az emberi kapcsolatok lehetőségeit allegorizálják általában. Az esztétikai stádium szerelme az erotika. (Ezen belül a közvetlen erotika és a reflektált erotika.) A második stádium szerelme a há-

1. von Franz, Marie-Louise: Le processus d'individuation. In: L'homme et ses symboles, 184–185. és 194. Robert Laffont, Paris, 1987.

2. Jacobi, Jolande: Die Psychologie von C. G. Jung. Eine Einführung mit Illustrationen. Rascher, Zürich 1940., 136–139.

zassággá „emelt” első szerelem, a polgári életben megvalósult szerelem; a harmadik stádium szerelme: szerelmünk Isten iránt.”<sup>3</sup> Igen fontos, gondolatmenetünk szempontjából, az első stádiumon belül a közvetlen, naturális, és a közvetett, reflektált fázis megkülönböztetése, ez teszi ui. lehetővé a jungi négyességgel való egybevetést. Eszerint az anima-fejlődés első stádiuma közvetlen, (reflektálatlan) és naturális. A második stádium a reflektált, romantikus erotika; a harmadik fázis, az etikai: lényegében a *társ*, míg a negyedik az erotikától nem fűtött ideál.

A társ lehet egy Tatjana, Leonóra, vagy akár Senta, aki immár nem versengés tárgya, hanem erkölcsi, szellemi, lelki partner, sőt: vezető.

Míg az első két fázisban aligha kerülhető el a projekció fel nem ismerése, ami rengeteg tévedést és ún. „csalódást” okoz, addig ez a fázis, nem zárván ki a projekció felismerését, az igazi függetlenség elemeit hordozza, ugyanis talán kevésbé romantikusan, ám annál tudatosabban és feltétlenebbül adjuk át magunkat annak a második személynek, akivel a teljesség élménye spirituális értelemben is lehetőséggé válik.

2.1. Az eddig elmondottak szükségességek voltak ahhoz, hogy mélylélektani szempontból érdemben vehessük közelebről szemügyre a Hoffman meséinek nőalakjait, mint az anima-fejlődés egyes fázisainak lehetséges reprezentánsait.

Az opera cselekménye, a történet maga közismert, ezért erre most nem térünk ki. Mindenestre megemlíthjük azonban, hogy Jules Barbier szövegkönyvét—a szövegváltozatok ellenére—természetesen autonóm egészként fogjuk föl, s teljesen érdektelennek tartjuk, hogy J. Barbier melyik szereplőt melyik E. T. A. Hoffmann-műből vette.

Elég közismert az is, hogy az opera színrevitelének többféle változata, ill. hagyománya is van. Ezek lényege kb. abban foglalható össze, hogy a) Giulietta (a velencei kép kurtizánja), s Antónia a különböző rendezői felfogásoktól függően helyet cserél, és b) az elő- és utójátékban (vagy inkább: az első és az ötödik felvonásban) gyakran jelentéktelen, vagy éppen semmi a Múza szerepe.

Először éppen az 1884. március 22-i berlini bemutaton került a velencei szín az Antónia-felvonás elé, s a szereposztásból is hiányzik a Múza. S épp, mivel a Múzsával nem tudtak a későbbi rendezések során sem mit kezdeni, lépett elő Stella—a zárójelenetben—negyedik szeretővé.<sup>4</sup>

Ugyanakkor az eredeti elképzelés más lehetett. Nem lehet itt célunk a különböző rendezések (illetve azok elgondolásainak) végigtekintése. (Hogy csak a leghíresebbeket említsük: 1881: a párizsi ősbemutató—Léon Carvalho; 1931: Berlin—Max Reinhardt; 1958: Berlin—Walter Felsenstein.) Mégis, megfontolandók a következő szempontok: 1) Offenbach halálakor a keretjáték első része (a Múzsával), az Olympia- és az Antónia-jelenet volt kész; a Giulietta-szín, és a keretjáték második része (az ötödik felvonás) töredékben maradt, ill. ezek voltak a legkevésbé kidolgozottak, s ennek tulajdonítható a sok másod- és harmadkézből származó „változat”.

3. Heller Ágnes: Kierkegaard Don Juan-elemzése. [Utószó.] In: Sören Kierkegaard: Mozart Don Juanja. Magyar Helikon, 1972., 156–157.

4. Hoffmanns Erzählungen. Texte—Materialien—Kommentare. (Mit einem Essay von Egon Voss.) Herausgegeben von Attila Csampai und Dietmar Holland. Rowohlt, 1984., 286–288.

2) Maga Hoffmann az ötödik felvonásban Olympia–Antónia–Giulietta sorrendben teszi fel a kérdést Stellának, akinek egyébként egyetlen szó szerep sem jut a színpadon való pusztá megjelenésén kívül: „Vous êtes Olympia? Brisée ... Antonia? Morte ... Giulietta? Damnée ...”<sup>5</sup> Más szövegváltozatban Niklaus (tehát az elő felvonásban átöltözött, s Hoffmannat a különböző színeken férfiruhában végigkísérő Múza ezt mondja: „Ah, je comprends! Trois dames dans un drame: Olympia ... Antonia ... Giulietta ... ne sont qu'une même femme: La Stella!”<sup>6</sup>

Az eredeti sorrend ez lehetett tehát, és Stella csak ezek egyetlen megszemélyesítése, s nem egy negyedik minőség. 3) A drámai fokozás is ezt a sorrendet kívánja: az első, Olympia ugyan elpusztul, de ő csak lélektelen szerkezet. Antónia halála tragikus; de a legdémonibb fejlemény: Hoffmann énjének elrablása (a tükörkép eltűnése), s Hoffmann gyilkossá válása, amikor párbajban megöli Doppelgänger-jét, az árnyékát veszített Schlehmit-l.

2.2. A Múza nélkül, vagy ha alig jut szerephez, a három női figura akár egy freudi séma illusztrációja is lehet, amennyiben közel állnak a férfinak a nőhöz való Freud szerinti három lehetséges viszonyához: Gebärerin (az anya típusa), Genossin (a társ), és Verderberin (a romlott, a rontó nő típusa).<sup>7</sup>

Igaz, hogy Olympia csak erőltetetten állítható párhuzamba az anyával. Antónia azonban Hoffmann számára végül is potenciális társ lehet, Giulietta pedig a rontó nő, a „femme fatale”.

2.3. Mégis, Barbier-nak s Offenbachnak a Múzával terve volt, s elég természetes—a szövegek ismeretében—, hogy ebben az operában négy női főszereplő van, s a negyedik: a Múza.

Az egyébként is kissé erőltetett freudi hármasság helyett egy jungi négyesség kínálkozik a nőalakok értelmezésére.

(Érdekes volna elemezni a freudi hármasságok: felettes-én-én-ösztön-én, vagy tudatos—a tudatelöttes és a tudattalan, valamint a jungi quaternitások viszonyát, így pl. a jungi személyiség szerkezet tetraszómiáját, vagy épp a tudat funkcióinak négyességét: gondolkodás, intuíció, érzelem, érzékelés. Ez azonban meghaladná a jelen rövid írás korlátait.)

A Hoffmann meséiben szereplő nőalakok négyességét, illetve azt, hogy ezek egyben az anima-fejlődés jungi fázisait képviselik, szeretném a továbbiakban úgy bemutatni, hogy egyúttal megkísérlem bizonyítani azt is, hogy a jungi anima-fejlődési séma valóban módosítandó, mégpedig ennek a sémának a harmadik pontján: a Kierkegaard-i modellből kölcsönzött (s egyben a jungi animus-fejlődés harmadik fázisának tökéletesen megfelelő) etikai, vagy morális fázissal, egyben az egyik freudi típussal, a társsal. Érvélem kicsit különös lesz, mert ennek a társfázisnak a szűkségszerűségét épp azzal kívánom mintegy negatív módon bizonyítani, hogy ezen a

5. Uo.: 188.

6. Hoffmanns Erzählungen. Herausgegeben von Kurt Pahlen. Wilhelm Goldmann Verlag, München, 1982., 195.

7. Freud, Sigmund: Das Motiv der Kästchenwahl (1913). In: Studienausgabe, Bd. X.: Bildende Kunst und Literatur. (Reihe „Conditio Humana”) S. Fischer Verlag, 1977., 181–193. (Freud fejtegetései egyébként öregező férfiakra vonatkoznak, így Hoffmann esetében nem föltétlenül alkalmazhatók.)

fejlődési helyen bizonyos körülmények, vagy feltételek mellett megjelenhet akár a társ szöges ellentéte, egy anti-társ, esetünkben egy „femme fatale” is.

3.1. Giulietta nem jelenhetne meg a harmadik helyen, ha ez a hely már-már szakrális jellegű volna.

Ha azonban ezt a helyet a Marie-Louise von Franz által leírt animus-fejlődés harmadik stádiumához hasonlóan fogjuk föl, Giulietta szerepe érthetővé válik. Ha a klasszikus jungi harmadik és negyedik helyet lényegében azonosnak s egyben a fejlődés utolsó stádiumának tekintjük a benne rejlő szakralitás miatt, akkor a harmadik hely a Hoffmann meséiben, ahol pozitív társról szó sincs, üres. Szükségszerű, hogy épp itt szerepeljen az opera egyetlen negatív női figurája, a tökéletes anti-társ.

3.2. Véleményünk szerint Giulietta azért alkalmas erre az anti-társ szerepre, mert az előző kettőhöz képest az ő animus-struktúrája torz, de legalábbis hiányos.

Az előző kettővel ellentétben ugyanis ebben a jelenetben nincs apai figura (mint Spalanzani és Crespel): az apai figura helyét tölti be a démon, Dapertutto. Így nem az apának támad ebben a jelenetben démoni ellenfele (mint Spalanzaninak Coppeliusz, vagy Crespelnek Mirakel), hanem magának Hoffmannnak, Schlemihl személyében.

Nyilván Pitichinaccio (a púpos, gnóm szerecsen) is azért oly negatív és kegyetlen, mint Dapertutto szolgája, szemben az előző felvonások együgyű, vagy bumfordi szolgáló-figuráival: Cochenille-jel és Franz-cal.

3.3. A Giulietta-szerep tanulsága, hogy

a) a társnak kiegyensúlyozott anima-, illetve animusképletű személynek kell lennie;

b) a „femme fatale” a torz animus-struktúra egy lehetséges következménye;

c) a „femme fatale” akkor is megjelenhetik, ha a projekcióban az árnyék nemcsak „súg” (mert ha mindössze ennyi volna a szerepe, akkor csak egyszerű csalódás lenne az eredmény), hanem tevékenyen részt is vesz.

d) Vajon fordítva is igaz? Árnyékszemélyiségünk projekciójában is súghat az anima, vagy az animus?

4. A különböző szövegváltozatok ismeretében (főleg a keretjáték szövegváltozataira gondolunk) nyilvánvaló, hogy a fő női szereplő: a Hoffmann az operán végigkísérő, Niklaus szerepét magára öltő Múza.

Talán nem véletlen, hogy ő ellenpontozza Giuliettát a velencei barcarolában.<sup>8</sup>

8. Van olyan szövegváltozat, amelyben Hoffmann az 5. felvonásban ugyanazokat az extatikus szavakat énekli a Múzához, mint előtte Giuliettához: „O Dieu, de quelle ivresse embrasses-tu mon âme...”



---

# PORTRÉ

---

GIANPIERO CAVAGLIÀ

## *Krúdy Gyula és a pszichoanalízis*

### *1. Az irodalom és a pszichoanalízis*

A szubjektum és az egyéniség hagyományos fogalmának válsága olyan jelenség, amely a századelő Európája szellemi életének különböző területeit hatja át. A válságtól legközvetlenebbül érintett területek közül természetesen a művészetben és a pszichológiában mentek végbe olyan mélyreható változások, hogy egy új korszaknak, az avantgárd és a pszichoanalízis korának a kezdetét jelentették. A válság Magyarországon is nagy méretekben jelentkezett: elég, ha Ady Endre költészetének kirobbanó szerepű erotikus élményére vagy Kosztolányi első versesköteteinek központi helyet betöltő „kisgyermekére” gondolunk. Se Adyra, se Kosztolányira nem hatottak akkor közvetlenül a pszichoanalitikai elméletek: lelkiviláguk sok eleme és helyzete azonban azokra hasonlított, amelyeken a mélylélektan segítségével kidolgozott új felfogás alapult. Az irodalom és a pszichoanalízis—mindegyik a maga területén és a maga eszközeivel—az emberről, az érzelmvilágáról, valóságélményéről alkotott hagyományos felfogásmódot alakította át. Ha átlapozzuk a Nyugatnak az 1910-es években megjelent számait, kézzel fogható bizonyítékot kapunk arra, hogy akkoriban egy időben folytak a pszichoanalitikusok és ama írók kutatásai, akik az irodalmi nyelv új kifejezési lehetőségeinek feltárásával foglalkoztak. A folyóirat ugyanis Ferenczi Sándor<sup>1</sup> több cikkét közölte, és a Nyugat kiadásában jelent meg 1912-ben Sigmund Freud *Pszichoanalízis. Öt előadás* című munkája (Ferenczi fordításában). Ezzel egyidejűleg a Nyugat időszerű és alapos érdeklődést mutatott mindaz iránt, ami az irodalomban a hagyomány korlátainak a lebontásából kivette részét, Rober Musil *Verwirrungen des Zöglings Törless* c. regényétől kezdve Rainer Maria Rilke *Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge* c. művéig, Marinetti és a többi olasz futurista verseiig.<sup>2</sup> De az

1. Pl. 1912. júl. 1. Schopenhauernak Goethéhez írt egy levele pszichoanalitice nézve; 1913. nov. 16. A pszichoanalízisről és annak jogi és társadalmi jelentőségéről, és mások.

2. Fenyő Miksa Musil kisregényéről 1908. május 16-án ír, 598–602. Turóczi József Rilkéről 1910. decemberében, 1755–56. Babits Marinetti és Buzzi verseiről 1910. április 1-jén ír recenziót, 487–

irodalom és a pszichoanalízis nem csupán egymással párhuzamosan és önállóan haladt, hanem sokan, főleg prózaírók, tudatosan kezdtek pszichoanalitikai témakörök iránt érdeklődni és tartalmi elemként felhasználni őket műveikben. A pszichoanalízis tehát közvetlen hatást kezdett az irodalomra gyakorolni.

„Neurotikus” szereplők sora születik így: Babits *Gólyakalifájának* Táborny Ele-mére, Cholnoky Viktor<sup>3</sup> „beteg emberei” Csáth Géza sok novellájának főszereplője. Mindeme esetekben a szerzők több-kevesebb alapossággal ismerték a modern pszichiátriai és pszichoanalitikai elméleteket. Sőt, Babits—regényében vitába szállva vele,—félreérthetetlenül idézi a korszak írói körében nagy visszhangot keltő egyik pszichiáter művét.<sup>4</sup> Csáth maga is pszichiáter, és klinikai pszichológiai tanulmányok szerzője volt. Mint ismeretes, Babits ezután gyorsan felhagyott a pszichoanalitikai irányzattal (a *Gólyakalifa* elszigetelt jelenség marad prózaírói munkásságában), Csáthot pedig a korai halál gátolta meg abban, hogy tovább haladjon az irodalom és a pszichoanalízis szintézisének az útján. Kosztolányi az, aki—az irodalomtörténetírás véleménye szerint<sup>5</sup>— ezen az úton járt a húszas években, és olyan regényeket írt, amelyek a pszichoanalízis erőteljes jegyeit hordozzák (*Pacsirta*, *Édes Anna*, *Arany-sárkány*). Jóllehet szakadék választja el az olyan közepes műveket—mint Cholnoky novellái vagy a *Gólyakalifa*—az érett Kosztolányi nagy regényeitől, mind megannyi remekműtől, mindazonáltal ezeknek a műveknek mind van közös előfeltételük: az a gondolat, miszerint az írónak meg kell tanulnia a pszichoanalistától az emberi viselkedés mélyben rejlő, tudatalatti motivációinak a felismerését, és következésképpen olyan alakokat és érzelmi közeget kell megteremtenie, amelyek külsejükben igen különböznek attól, amit rejtenek, ami mindig kóros, beteges. A cselekmény során az olvasó megtanulja megismerni a szereplő és érzelmi közege ismeretlen oldalait (ez történik például a *Pacsirtában* és az *Édes Annában*, még ha Kosztolányi elég gyakran enged is a kísértésnek, hogy megmagyarázza és motiválja a főszereplők viselkedését, és így jelentős mértékben megkönnyíti az olvasó feladatát). A pszichoanalízis és az irodalom kapcsolatának efféle felfogása (pszichopatológiai elemek beillesztése egy elbeszélő szerkezetbe) nehezen juttatja el az író valóban új nyelvi és stilisztikai megoldásokhoz. Lényegében mind Cholnoky, mind a fiatal Babits, mind Csáth, mind az érett Kosztolányi ugyanazt teszi, ami egy nyelvileg eltérő, de hozzájuk kulturálisan és időben közelálló környezetben Arthur Schnitzler elbeszélőművészetét meghatározza. Ugyanúgy mint híresebb osztrák kortársuk, a pszichoanalitikai problematikát a késői naturalista regényirodalom igen elkoptatott nyelvébe és stí-luselemeibe ágyazták be. Műveik tehát modernnek tartalmukat tekintve,—amely fel-

488. o.—Az olasz futurizmus magyarországi hatásáról vö. az „Il futurismo italiano e l'avanguardia ungherese” c. közleményemet in: „Futurismo, cultura e politica”, szerk. Renzo de Felice, Torino, Fondazione Agnelli, 1988, 319–349.

3. *Beteg emberek* a címe Cholnoky négy novellaciklusa egyikének, amelyek a Tammúz, Budapest, Franklin, 1910, c. kötetben jelentek meg.

4. *Morton Prince: The Dissociation of a Personality*-jéről (New York, 1906) van szó, amely hatással volt Hugo von Hofmannstahlra Andreas oder die Vereinigten c. regényének megírásakor.

5. Vö. *Kiss Ferenc: Az érett Kosztolányi*, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1979., passim; és *Rónay László: Kosztolányi Dezső*, Budapest, Gondolat, 1977. 145–187.

tűnően, sőt néha botrányosan új,—de nyelvük és stíluselemeik még azok, amelyek a realista vagy naturalista regények elavult tartalmának feleltek meg. Ahogyan tehát az osztrák irodalomban az „igazi” újító, a formájában és tartalmában modern és pszichoanalitikai regény megteremtője nem Schnitzler volt, hanem Musil, úgy Magyarországon a rendkívülien eredeti és új nem annak az életművéből született, aki tudatosan és programszerűen modern akart lenni, hanem azéből, aki az volt akarata ellenére: Krúdy Gyulából.

## 2. Krúdy és a pszichoanalízis

Krúdynak a pszichoanalízishez mint elméletek összességéhez fűződő kapcsolata kétségkívül kevésbé erős és mély volt mint Csáthé vagy Babitsé és Kosztolányié. Tudjuk, hogy Krúdy ismerte Ferenczi Sándort, hogy megvitatta vele az *Álmoskönyv* egyes vonásait, de Krúdy művei és a pszichoanalízis hasonlósága nem a *közvetlen hatásban* mutatható ki. Krúdy prózája, különösen érett korszakáé, önállóan és belső fejlődési erejénél fogva olyan nyelvezettel és stílussal építkezik, amely irodalmi válaszadás a pszichoanalitikai elméletek által felvetett problémákra. Míg Csáth, Babits, Cholnoky és Kosztolányi kívülről hoznak be a mélylélektanra utaló témaköröket és ötleteket, és a késői naturalizmus prózájának nyelvén és stílusában tárgyalják őket, addig Krúdynál végbemegy az irodalmi nyelv belső érése, amiből a mélylélektan által megrajzolt emberképnek és érzélemlátnak megfelelő próza és stílus született.

Krúdy arra „predesztináltatott”, hogy ő legyen—igen korlátozott „nyugatossággal”, azaz azzal, hogy a „modern” íróknál, még Babitsnál is szorosabban kötődött a régi Magyarország értékeihez és irodalmához—a modern elbeszélő irodalom sajátos magyar változatának a megteremtője. A fent említett írók ugyanis azzal, hogy pszichoanalitikai típusú témaköröket választottak és a kései naturalizmus nyelvét és stílusát használták, végül is zsákutcába jutottak: egyrészt a *Wellliteratur* felől nézve megannyi európai, és főleg osztrák írótól eltérően írtak, míg a hazai irodalom felől nézve a hagyomány ellenében valami mélységesen ellenséges műveltek. Nem szabad elfelednünk, hogy Mikszáth és „iskolája” még mélyen áthatotta a közízlést, míg a „nyugatosok” prózájában nyoma sem volt a Jókai–Mikszáth-féle irányzat jóságos humorának, sem az idillikusnak lefestett patriarchális falunak, amely fél évszázad óta a magyar elbeszélő irodalom választott színtere volt. A nyugatosok erélyesen szakítottak ezzel a hagyománnyal, és egy nagyon kis létszámú közönséghez fordultak. Elzárták ezzel maguk előtt a legszélesebb hazai irodalmi köztudattal való kommunikáció lehetőségét, másrészt nem tudtak olyat alkotni, ami világirodalmi szempontból eredetiséggel dicsekedhetett volna. Krúdy ellenben sok éven át Mikszáth követője volt, vagyis hosszú tanulói éveket töltött a hagyományos irodalmi értékek világában. És akkor is, amikor a tízes évek elején novellaciklusaival, amelyeknek a főszereplője Szindbád, az álmodozó utazó, elszakad ettől a világtól, ez továbbra is emberi és írói nosztalgiájának alkotórésze marad; szeretetteljes emlékezés magvaként, múltként boldog gyermekkorként jelen meg. Egész tevékenysége a tízes évektől kezdve a fokozatos búcsút jelenti a hagyományos irodalom értékeitől és stilisztikai megoldása-

itól, amelyek fokról-fokra új nyelvbe és stílusba ültetődnek át. A folyamat, mint már volt róla szó, Szindbád alakjának a megjelenésével kezdődik, egy olyan hősével, aki a múltban él, és ebben nagyon hasonlít a múlt századi Jókai–Mikszáth-féle irányzathoz tartozó magyar elbeszélő irodalom sok hőséhez. De a „magyar nábobtól”, vagy Pongrácz gróftól eltérően nem a feudális hagyomány anakronisztikus értékeibe menekül. Az ő menekülésének célja az emlékezet területe, a múlt erotikus kalandjai, a sok, éppen hogy felvillanó és rögtön eltűnő sors. Egyszerre régi és modern szereplő. Kalandjainak az elmondása, amelyekben nincs semmi patológikus, botrányosan új vagy kóros, új nyelvezetben és stílusban folyik, tetszés szerint és olyan találékonysággal, hogy az álom logikáját és a szabad asszociációt idézik. A hagyományhoz érzelmileg annyira kötődő Krúdynam sikerül a Szindbád-novellákkal nagy újítónak válnia, olyan stilisztikai megoldásokat találnia, amelyekhez sokáig hű marad, és amelyek azonnal felismerhetővé teszik nyelvét. Az emlékek feltolulása folytán olykor a könyvoldal elidegenítő *lajstrom*-jellegűt ölt (mint az 1915-ben a Szindbád-novellákhoz írt bevezetőben, a *Tájékoztatóban*), a gyakori és hirtelen igeidőváltozások jelenből múltba és viszont, kitágítják az elbeszélés szerkezetét, rugalmassá és alkalmassá teszik arra, hogy befogadja az emlékezés meghatározatlan tartományát teljes nagyságában. De ebben a tágulásban ez a szerkezet szétesik és az elbeszélés lírai érzelmnyilvánítássá válik, a cselekmény pedig fokról fokra elveszíti fontosságát. A próza pusztá szöveddé alakul át, amely beborítja a hanyatló, régi Magyarország alakjait és tárgyait, hogy mintegy megmentse őket az eltávolításuktól.

A *vörös postakocsi* (1913) című regényében Krúdynam sikerül, ami előtte a „nyugatos” íróknak nem: felidézni—és így a hazai irodalmi köztudat tudomására hozni—a közelmúlt magyar kulturtörténetének egy alapvető szakaszát, a XIX. század végét, amikor Budapest a magyar kultúra fókuszává vált. A főhős, Rezeda Kázmér, olyan mint Szindbád, képtelen különbséget tenni a valóság, az emlékek és az irodalom hatása között. Azoknak a költőknek a szemével tekint a világra, akiket a legjobban szeret, és a regény főbb alakjai közül sokan hozzá hasonlóan szintén világidegének, szintén az őket a pszichológiai szétesés folyamatának a berobbantásával fenyegető irodalom és nagyvárosi élet áldozatai. Ettől úgy menekednek meg, hogy a nagyvárosokban, a fővárosban fennmaradó oázisokba menekülnek, a Tabán kis utcáiba, Madame Louise meghitt lakásába, a budai parkokba és hegyekbe. A *vörös postakocsi* a tízes évek gyötrő feszültségektől áthatott budapesti kultúrája számára egy korszakot idéz föl, a gyermekkorét, módot nyújt rá, hogy ismét birtokába vehesse a közelmúltját. Krúdy pedig tovább folytatta a nemzeti emlékezés modern nyelvezetbe és stílusba való átültetésének munkáját az *Aranykéz utcai szép napok* című elbeszélésgyűjteményével, amelyet a pest-budai kultúra gyerekkora másik szakaszának, a XIX. század negyvenes éveinek szentelt, a *biedermeier* Pest-Budának, a félig német, majd szerb, görög, örmény,—mielőtt még magyar—, érintetlen idilli bájjal teli vidéki kisvárosnak.

A háború végén pedig, amikor a Monarchia sorsa meg volt pecsételve, és a soknemzetiségű vidéknek, a vidéki nemesi udvarházak nyugalmanak kicsiny világa eltűnően volt, Krúdy a mélabús ironia poézisének a jegyében megírja regényét, a *Napraforgót*, amely a hagyományos Magyarországtól vesz búcsút. Evelin és Andor

akadályoztatott szerelmének története ürügy, hogy utoljára felidézhesse a patriarchális idillt, azt az abszolút jelenben lebegő életformát, amelyhez a főszereplőnő szomorú pillanataiban szeret visszatérni. A mélabú az a lelki beállítottság, amellyel a regény íródott, az terít homályos fátylat az elbeszélésre, az teszi egyneművé stilisztikai és nyelvi anyagát, és alakítja át tökéletes alkotássá, teljes egészében megoldott szimbólumok rendszerévé, amely mentes a nyers, a nyugatosok prózáját oly gyakran elcsúfító irodalmon kívüli elemek beerőszakolásától. Krúdy a *Napraforgóban* folytatja a Szindbád-elbeszélésekkel megkezdett munkát: azt a stílust, amely alkalmas ama hagyományok értékrendjének a megőrzésére és átörökítésére, amit a történelem épp eltörölni készült, azt a stílust, amely az irodalom eszközeivel és az irodalomért menti meg a múltat. Ebből a szempontból az operáció, amit az irodalom testén végez, képletesen „pszichoanalitikai” jellegű: arról volt szó, hogy föloldja az irodalmi nyelvben az olvasóközönseget a patriarchális idill értékrendjéhez kötő érzelmi csomókat. Krúdy azzal, hogy az irónia és a mélabú segítségével szétmarta eme idill Jókai–Mikszáth-féle változatának valóságjegyeit, lehetővé tette a közönség számára, hogy távolságba kerüljön tőle, és pusztán irodalmi és nyelvi ráébredéssel birtokába vegye.

A Sötér István szavaival szerencsésen megfogalmazott *megállított idő*<sup>6</sup> teljes *meghódításához vezető út fontos állomása az Álmoskönyv*. Amikor 1919 telén, a Monarchia megszűnése után a történelmi Magyarország eltűnőben volt, Krúdy hozzálátott egy olyan „leltár” összeállításához, amely megállítja az időben a magyar nemzet álmait. Szintén a hagyomány és modernség szintézisének a jegyében fogant műről van szó: egyrészt az álmofejtéssel foglalkozó ősrégi irodalom irányzatába illeszkedik, de amint a bevezetőből kiderül, a magyar pszichoanalízis atyjával, Ferenczi Sándorral folytatott beszélgetéseken és véleménycserén is alapszik. Krúdy mintha az *Álmoskönyvben* igen merész vállalkozást kísérelne meg, a babonák és a néphiedelem, és egy modern tudomány, a pszichoanalízis mondanójának a szintézisét. A bevezetőben említett,—Freudra és Ferenczire mint néhány értelmezés forrására vonatkozó—utalások nyomán nem kell azt gondolnunk, hogy Krúdy megpróbálja a „magyar álmok” pszichoanalitikai olvasatát megadni. Sőt, Krúdyban az ellenkezője megy végbe annak, ami néhány nyugatos íróban: nem a pszichoanalízis kerekedik fölül, hanem az író stílusa rendeli alá a tartalmi elemeket (pszichoanalízist, népi babonákat, titkos hatásokat). Az *Álmoskönyvben* a pszichoanalízis mint az álmok egyik lehetséges értelmezése jelenik meg a többi (a népszerű könyveké, a szájhagyományé stb.) mellett, azoknak mintegy szélsőséges hajtásaként. Mégis, a pszichoanalízis eme modernellenes használata ellenére Krúdy az *Álmoskönyvvel* megteremti az előfeltételt a tapasztalat tökéletes irodalmi anyaggá gyúrásához, ami érett korában írt műveinek legszembeeszkőbb jellemzője, és amelyekkel a huszadik századi magyar irodalom—mások mellett—eléri tetőpontját.

6. Vö. Sötér István: Krúdy és a megállított idő, in: Valóság és varázslat, szerk. Kabdebó Lóránt, Budapest, Petőfi Irodalmi Múzeum, 1979, 93–100.

3. „*Krúdy akkor jut legmesszebbre, amikor írásaiból nem lehet tartalmi kivonatot készíteni*” (Sötér István)<sup>7</sup>

Krúdy posztnaturalista elbeszélő stílust teremtő tehetségének talán legszebb példája kései *Boldogult úrfikoromban* (1929) című regénye, amelyről nem annyira azt lehet elmondani, hogy figyelembe veszi a pszichoanalízis új egyéniség-fogalmát, hanem inkább azt, hogy irodalmi eszközökkel járul hozzá a mélylélektanéhoz *hasonló* én és szubjektum fogalmának a kibontásához. A hagyományos regény elválaszthatatlan kísérője volt a szereplők valószerű történetére, és indítékaira épülő cselekmény. Krúdy már *A vörös postakocsi*val mellőzte a Jókai–Mikszáth-féle romantikus irányzatnak oly kedves, szilárd, és fordulatokban gazdag cselekményét, de a *Boldogult úrfikoromban* c. regényből a cselekmény majdnem teljesen hiányzik. Valami halvány nyoma marad a regénynek mintegy a bevezetőjét alkotó első két fejezetben, ahol bemutatásra kerülnek azok a szereplők,—Kacskovics úr, a középkorú úriember a Szepeességből—ami par excellence Krúdys hely—származó, Budapesten idegen és munkát kereső fiatal Podolini Lajos alszolgabíró és Vilmosi Vilma tanítónő,—akik a többi nyolc fejezetet benépesítő alakok káprázatos felvonulásának a vezérfonalát alkotják. De ez a bevezető is híján van a valódi cselekmény elemeinek, inkább olyan mint egy szimfónia nyitánya, amelyben felvázolják azokat a témákat, amelyeket később majd kibontanak. Az első oldalon a középkorú úriember monológja rögtön elviszi az olvasót az emlékezés, a megállított idő tartományába, ami az egész regény terét alkotja majd. Hármójuk vacsora közben folytatott beszélgetése, az alszolgabíró hosszú elbeszélése arról, hogy kik népesítették be Faykis bodegáját Podolinban, mintegy a „Bécs városához” vendéglőnek és törzsvendégeinek szentelt nyolc további fejezetet vetít előre. Amikor a második fejezet végén mintha „valódi” cselekmény kezdődne—mert a főszereplők elhagyják a Margitszigetet, hogy Pestre átmenjenek—, a regény ellenkezőleg, időtlen dimenzióba lép át, amit csak az emlékek és a szereplők csevegésének koordinátái alkotnak. A „középkorú úriember”, Podolini Lajos és Vilmosi Vilma még azt a halvány epikai megformáltságukat is elveszítik, ami az első fejezetben jellemezte őket, és olyan cselekménynek a nézőivé válnak, amely tulajdonképpen nem az, hanem inkább az emlékek káprázatos felidézése. A „Bécs városához” vendéglőt Krúdy mikrokozmoszként, a valóságból kiszakított legkisebb térként használja, ahol különleges törvények uralkodnak, olyan törvények, amelyek a majdhogynem véletlenül találkozó személyek látszólag semmitmondó, elkalandozó beszédét irányítják. De a „semmitmondó” beszélgetések foszlányaiból, mellékes felhalmozásából Krúdynak sikerül nagyon is egyéni figurákat megrajzolnia, olyanokat, amelyek a huszadik századi magyar elbeszélő irodalom legsikerültebb alakjai közé tartoznak: Pista, a VI. kerület adóbizottságának elnöke, az alföldi zsidó Plac, a Wenckheim grófok árendása,<sup>8</sup> egy ismert hordár az Andrássy útról, az Esperes, a szerkesztő. Érzelmileg mindnyájan a boldog és elmúlt időkhöz kötődnek, mert a re-

7. Uo. 98.

8. *Krúdy Gyula*: *Boldogult úrfikoromban*, Budapest, Athenaeum, 1930, 82.

gény egy meg nem határozott, de a Ferenc József Monarchiájának bukását követő időkben játszódik.

Elsősorban az elnök hosszú monológjainak jut a feladat, hogy rekonstruálja az „elmúlt idők” emlékezetének mikrokozmoszát. A monológok mindig ételekkel és italokkal kapcsolatos elmélkedések kapcsán születnek, ami a *Boldogult úrfikoromban* valószerűtlen légköréhez mindenáron fennmaradó realizmus-darabot csatol:

„Hol van az a világ, amikor Ferenc Józsefnek külön dagasztottak, sütöttek kenyeret Pesten a pékek?”<sup>9</sup>

Vagy:

„... a legszebb volt az élet, amikor karcsú, hétdecis butéliákból, körülbelül egy decit tartalmazó sima, egyszerű poharakból iddogáltuk borainkat.”<sup>10</sup>

Bizonyos esetekben a monológ kóruissé szélesedik, mint amikor az elnök, miután megkóstolta azt a pálinkát, amit a hordár vitt neki, megjegyzi:

„Van benne valami *zsidónóta*. Hiába, az embernek van memóriája. Zsidó lakodalmom jutott az eszembe, ahol a sátor alatt valamikor nagyokat táncoltunk.”<sup>11</sup>

Itt, a 7. fejezetben lép be a *nóta* és a *tánc* témája, amit rögtön fölerősít az Esperes, majd a borbély, és ami az egész 9. és a 10. fejezet központi magva lesz. A két utolsó fejezetben ugyanis a „cselekménynek” addig az elnök által betöltött érzelmi középpont szerepét egy új szereplő, Tokió lovag veszi át. Ő oldja föl a jelenlevőket magával ragadó táncban az addig szavakba sűrűsödött emlékek csomóját. Az, hogy a regény a zene és a tánc jegyében fejeződik be, nem véletlen: Krúdy, mint fentebb említettük, a *Boldogult úrfikoromban* c. regényével olyan nyelvi-elbeszélő építményt teremtett, amely nem annyira regényre, mint inkább egy szimfónia partitúrájára emlékeztet. És a végén az apró emlékeket felidéző szavak átengedik a helyet, vagy jobban mondva segítik a mozdulatokat (a táncét) és a hangokat (a zenéét). Mintha a regény végén Krúdy ráébredne, hogy a beszélt nyelv nem elegendő. Egyébként az elbeszélés egész során a szereplők beszédét folyton megszakítják, széttördelik más beszédek és külső gátak, melyek következtében az a benyomás keletkezik, hogy a szó alkalmatlan, valóban elégtelen az emlékezet elmondására. Ezt az elégtelenséget kezdetben Krúdy úgy próbálja kiküszöbölni, hogy fokozza a beszéd-töredékek egymás mellé helyezésének ritmusát, de csak a zene és a tánc utánzásává való átalakításukkal tudja tökéletes egységbe illeszteni őket.

Végezetül a *Végzó*, ami látszólag „erős” cselekményelemet vezet be, mert Kacs-kovics úr közbenjárására Podolini Lajos és Vilmosi Vilma átveszi a „Bécs váro-sához” vezetését, csak önmaga paródiája. A munkát kereső, Pestre feljött Lajos és Vilma,—Krúdy ezt tudomásunkra hozza,—csak a „Bécs városhoz” címzett vendég-lőben uralkodó megállított idő valószerűtlen és időtlen légkörében tud élni. És így lesz a *Boldogult úrfikoromban*, az „elmúlt idők” szimfóniája, egy, a tegnapi világot visszasírató író műve, szerkezetében és stílusában a *modernség* egyik remeke.

(Fordította: Víg István)

9. Uo. 77–78.

10. Uo. 111.

11. Uo. 148.

EVA BRABANT

## *Karinthy Frigyes utazása a pszichoanalízis körül*

Az irodalom világa igen kedvezően fogadja az 1910-es évek freudi eszméit: a freudizmus ekkor talál termékeny talajra Magyarországon. A mélylélektan, igaz, csak egy maroknyi íróra volt döntő hatással, ezek az írók azonban minden fenntartás nélkül magukévá tették, mivel olyan felfedezésnek tartották, amely forradalmasítja az ember megismerését.

Húsz évvel később merőben más a kép. Ekkor már számos orvos folytat pszichoanalitikus gyakorlatot, Freud és Ferenczi számos műve jelent meg nyomtatásban, Magyarországon már megalapították a Pszichoanalitikus Társaságot, a Társaság klinikát tart fenn, gondoskodik az analitikus képzésről. Mégis, mintha a pszichoanalízisnek ez a gyors térhódítása valóságos hidegzuhanyként érte volna az írókat. Akik kezdetben lelkesen üdvözölték a freudi elméletet, most elfordulnak tőle, sőt, egyre kritikusabb hangot ütnek meg vele szemben.

Akárcsak a Nyugat többi munkatársát, Karinthyt is rendkívüli erővel vonzza a pszichoanalízis a tízes években, már csak azért is, mivel az író igen jó kapcsolatban volt Ferenczi Sándorral; erről nem egy Karinthy-novella is árulkodik. Ebben az időszakban az író majdhogya nem klinikai megközelítésben ábrázolja az emberi problémákat.

Egyik ilyen novellájának a *Melankólia* címet adta<sup>1</sup>. Talán nem is egészen pontosan a modern nosographia szerint, hiszen a novella hőse inkább skizofréniásra emlékeztet. A férfi, akit faképnél hagyott a felesége, szakadatlanul azon gyötörődik, milyen is volt az utolsó találkozásuk. Úgy érzi, hogy a szavak, amelyeket akkor nem tudott elmondani, „a torkán akadtak, és fojtogatják”. Ettől fogva állandó lidércnyomás az élete. Hol egyre hallja, amint egy hang ezt szajkózza egy képzeletbeli telefonkagylóban: „Mi az, mi az, mi az...”, hol újra ott jár a hídon, ahol utoljára látta az asszonyt, és megpróbálja elmagyarázni neki, hogy csak félreértés az egész: „Engem délelőtt elárultak és megcsaltak. Ezek mind elárultak: lám, végig az utcákban, a szobákban végig, csupa szerelmes pár, férj és feleség—és engem árul el mindegyik. Nézzed, nézzed. Hogy gyűlölöm őket. Miért vannak ott leeresztve a függönyök? Piha. Ők már mind találkoztak délelőtt és a szobába visszahúzódtak, és engem itthagytak az utcán. Az utcán, ebben a hideg szájban, kétoldalt a házak vigyorgó fogsorával, amik összemorzsolnak engem. Két fogsor közt hogy megyek előre. Jaj, ők mind engem árulnak el, jaj, végig a házakban: hiszen ezt nem lehet kitartani, idáig hallom. Összefonódnak és melegítik egymást. Jaj, elvették tőlem. Jaj, elvették. Jaj, most azonnal odamegyek. A száját vigyék, de a nyakát nem adhatom oda. A két karja közül az egyiket. Én csendes voltam, és jól viseltem magam. De most összekeverték

1. *Karinthy Frigyes: Melankólia*, in: *Esik a hó*, Budapest, Nyugat, 1912.



a testrészeket. Nagyon nehéz a fejem. Szeretnék sétálni menni. Folyton járni kell a fejjel. Ezzel az imbolygó fejjel. Ezzel a fejjel. Fejjel. Fejjel.”

Egyik este kimegy a városból, és egy völgyben találja magát. A „gondolatlánc” megszakad benne, csak az utolsó szót ismétli, „kínzón és tehetetlenül”. Előtte egy mező, át akar vágni rajta, de előbb a kezére pillant. Majd néhány lépés után megáll, hogy végignézze magát, „a lábától föl, a derekán, a mellén keresztül, egészen...” Ekkor döbben csak rá: a feje nincs a helyén, a fejét elvesztette valahol. Az iszonyú felfedezés után futásnak ered, majd „pörögni kezd, mint a csiga”, aztán a hátára esik, és mint valami tehetetlen rovar, úgy kalimpál lábával a levegőben. Ez a vég.

A novella, amelyben a tragikum groteszkkel ötvöződik, előjelnek bizonyult: az 1918-as spanyolnátha-járványban Karinthy is elveszti feleségét. Azt meséli, ekkor Karinthy, nem tudva beletörődni a megmásíthatatlanba, Ferenczi Sándorhoz fordult segítségért.<sup>2</sup>

Egy másik novellában—ennek *Szomjúság* a címe, és 1919-ben jelent meg—egy halálraítélt könyörög az öreinek, valami italt szeretne, mert majd eleped a szomjúságtól. Egész életében kereste-kutatta az italt, amely ettől a kínzó szomjúságérzéstől megszabadította volna. Közben bejárja az egész világot, belekóstol minden elképzelhető italba, de csak még erősebben gyöttri a szomjúság. Még a festészettel is megpróbálkozik, csak hogy kiderítse, mit is ittak a szatírok egy mitológiai képen egy bizonyos kagylóból. Majd kiábrándultan a zenéhez fordul, híres zeneszerző lesz, ám szomszárja ekkor sem enyhül. Majd a szesz, a testi szerelem következik. Mindhiába. Végül kínozni kezdi az asszonyokat, csak hogy a könnyeiket is megízlelhessen. És amikor gyilkosságra vetemedik, áldozatai vérére is megkóstolja, de nem, az sem az igazi. Végül így könyörög kivégzése előtt: „Azonnal... azonnal megyek, ügyész úr... egy pohár vizet kérek csak... öt percet még... vagy egy pohár vért... hívassák el az anyámat... igen, az anyámat... ez az utolsó kívánságom... Még van idő? Igen, az anyámat akarom, ügyész úr... nem tudom... nem tudom, hol lakik... nem ismertem... elvált az apámtól... meghalt... nem láttam soha... de le tudom írni... magas, fekete nő volt... —egy pillanatra, kegyelem! most jut eszembe... a parkban, óriási fák közt... kegyelem... túlvilági táj... idegen bolygó... én csecsemő voltam... és anyám éppen szoptatni akart... de ekkor... vihar... apám kitépett a kezéből... árulás... kegyelem... elkergette a háztól, mert valami levelet kapott... és én sírtam, mert letéptek a mellről... ügyész úr... de boldog vagyok... végre, végre eszembe jutott...”<sup>3</sup>

A hiányérzetre a „megtalált” emlék a magyarázat—mindez azt sugallja, hogy Karinthy jól ismerte az analitikus technikát. A novella valóságos illusztrációja is lehetne néhány freudi elméletnek.

Az 1916-os *Utazás Faramidóba*<sup>4</sup> valójában fantasztikus regény. Gulliver újabb utazása során megérkezik a fennsőbbrendű értelemmel megáldott gépek szigetére. Ezek a lények zenével közlik egymásnak a mondanivalójukat. Miután Gulliver elsajátítot-

2. Dénes Zsófia: *Úgy, ahogy volt*, Budapest, Gondolat, 1974 127.

3. Karinthy Frigyes: *Szomjúság*, in: *Gyilkosok*, Budapest, Dick Manó, 1919.

4. Karinthy Frigyes: *Faramido*, Budapest, Szépirodalmi Könyvkiadó, 1957.

ta nyelvüket, megtudja, hogy ezek a gépek már évezredek óta figyelik a földet, mivel a földlakókat rokonlényeknek tekintik. Őszerintük a földet gyógyíthatatlan betegség támadta meg az emberiség megjelenésével. Ám a későbbiekben belátják, hogy a helyzet korántsem reménytelen. Ugyanis az emberiség pusztulása sokáig már nem várat magára, mivel az ember értelmi fejlődése párhuzamos agresszív ösztöneinek fejlődésével.

A freudizmus igen nagy hatással volt ezekre a keserű gondolatokra, amelyek a szerző háborúellenességében gyökereznek. Karinthy pesszimizmusa egy töről fakad a háború utáni Freudéval, aki szintén hangsúlyozta az agresszív ösztönök állandó jelenlétét.<sup>5</sup>

Karinthy azonban nem lett volna humorista, ha nem mutatja be görbe tükrében a pszichoanalízist is. *Együgyű lexikon* című művében például így jellemzi a mélylélektant: „Freudizmus vagy lélekanalízis, érdekes lélektani találmány, melyen Freud Zsigmond dr. bécsi professzor dolgozott harminc évig, harminc év múlva arra a szenzációs eredményre jutva, hogy ha valaki azt álmodja, hogy májas hurkát eszik, az azt jelenti, hogy szeretne májas hurkát enni. A tan szerint az embernek alsó tudata és felső tudata van, esze nincs. Ennek belátása, állítólag, gyógyítja az idegességet”.<sup>6</sup>

Egy másik Karinthy-írás olvastán—ennek *Én és énke* a címe—a humorista bonnyolult lelki élete tárul fel előttünk.<sup>7</sup> Megtudjuk, hogy az író énjének egyik felét egy „kicsike ember”, az „énke” képviseli. Ez a kicsike ember állandóan megjegyzéseket tesz a vendégekre, ez a kicsike ember csupa illetlenség, csupa cinizmus, csupa kaján-ság. Az „énke” az író legmeghittebb perceit teszi tönkre, amikor csúfot űz belőle, és kigúnyolja „legHITELESEBB” és „legMÉLYEBB” szavait. Ha az író énje ölni szeretne, az „énke” lefogná a kezét, nem engedné, hogy a másik végrehajtsa a gyilkosságot. Az „énke” jassznyelven beszél, szókinccse durva és útszéli; nem tisztel senkit, még a miniszterelnököt is letegezi. Főleg akkor van elemében, amikor az író közönség előtt szónokol; ilyenkor kigúnyolja fellengzős stílusát, és amikor Karinthy „emelt hangon az emberiség céljáról” szónokol, ő orfeumkuplét énekel.<sup>8</sup>

Az „énke” valamiféle belső fórum, amely éberrel ügyel rá, hogy Karinthy komolyan ne vegye magát. Ezt a fórumot a felettes énnel is lehetne azonosítani, ám a szerző szerint inkább egy külön életet élő, nevetlen énről van szó, az én egyik—külön életet élő, nevetlen—részéről, amely szakadatlanul bírálja, gúnyolja, bosszantja az író énjét. Vajon melyik az igazi Karinthy, a gúnyolódó-e vagy a kigúnyolt? Bár sohase tagadja meg az „énkét”, Karinthy sohasem azonosul teljesen ezzel a hanggal, amely, úgy látszik, humoreszkjeinek legfőbb ihletője. Megjegyzendő, hogy a meghasonlottság-érzés Karinthy egész életművét jellemzi. „Álmomban két macska voltam, és játszottam egymással”—írja valahol.

Karinthy költészete még egyértelműbben mutatja meg az író védtelenségét. Mert

5. Sigmund Freud: A halálösztön és az életösztönök, Budapest, Világirodalom, 1923.

6. Karinthy Frigyes: Együgyű lexikon, Békéscsaba, Tevan, 1912.

7. Karinthy Frigyes: Én és énke, in: Gyilkosok, i. m.

8. Ez a komikus meghasonlottság-érzés egy másik Karinthy-humoreszknak is témája. Itt a hőst, aki Stanci nénihez készül kondoleálni, a tiszteletlen belső hang addig-addig provokálja, amíg a másik már nem tudja elfojtani a nevetését, amelyet zokogással próbál leplezni.

...soha nem az kapja a harsogó pofont,  
Aki kibírná szépen, lévén bádog a bőre,  
Hanem akinek fáj, mert érzékeny a dőre!<sup>9</sup>

A humor óriási segítség volt Karinthynek, alighanem ez védte meg a tébolytól. Talán csak azért tudott talpra állni a csapás után, amely 1918-ban sújtotta, mert az „énke” nem engedte, hogy komolyan vegye magát. De ezután már nem volt többé a régi.

1921-ben Karinthy újra megnősül. Egy évre rá adja közre *Capillaria* című művét<sup>10</sup>. A *Capillaria* is fantasztikus regény. Akárcsak a *Faremidónak*, ennek is Gulliver a hőse, de Gullivert ezúttal a tenger fenekére veti utazóösztone. Itt ismerkedik meg az oihákkal. Ezek az oihák valójában nők, és nincsen más céljuk az életben, mint vágyaik azonnali kielégítése. Ők csakis érzéki oldaláról ismerik az életet. Gondtalan életük azonban a bullokok önfeláldozó munkáján alapszik. Ezek afféle csökevényes kis lények, ők végzik, vak imádatukban, e tenger alatti világ minden alantas tevékenységét. Palotákat emelnek, de amikor elkészülnek az épülettel, az oihák kiűzik őket belőlük.

A bullokok tudományos munkát is végeznek, tevékenységüknek azonban csak az az eredménye, hogy még ízletesebbé válik az agyuk, amely valóságos inycncfalat az oiháknak.

A regényben nem nehéz kimutatni Strindberg hatását. Ám ha Karinthyra hatott is a svéd író, ő előbb átgyúrja-átformálja, és csak azután teszi magáévá annak nőgyűlölő eszméit. Karinthy korántsem vallja azt a strindbergi nézetet, amely szerint minden nő velejéig romlott. A nő öszerinte is lusta és önző, ezek a tulajdonságai azonban azzal a hellyel függenek össze, amelyet elfoglal a férfiak uralta társadalomban.

Nemhiába kedvenc témája Karinthynek a nemek harca. Idekíváncozik egyik szellemes megjegyzése, amelyből kihallatszik a fájdalmas kiáltás: „A férfi és a nő hogyan is érthetné meg egymást? Hiszen mindkettő mást akar: a férfi nőt, a nő férfit.”

Nem sokkal a *Capillaria* megjelenése után Karinthy egyre kritikusabbá válik a mélylélektannal szemben. Egyik cikkében például „macbethi prófécia”-nak nevezi a pszichoanalízist<sup>11</sup>, ez szerinte pontosan úgy működik, mint egy jóslat, amely csakis azért teljesül be, mert újra meg újra ismétlik. Ferenczi levélben válaszol a kihívásra, amelyben megjegyzi: azokban az időkben, amikor Karinthy magáévá tette a freudi eszméket, még két kategóriába sorolta a tudományokat. Vannak tudományok, amelyek „felébresztik” az embert, és „vannak olyanok, amelyeknek egyetlen céljuk, hogy meg ne zavarják valahogy az elszunnyadt világ nyugalma”<sup>12</sup>

Karinthy arról sose tett említést, hogy milyen megfontolások alapján távolodott el a mélylélektantól. A továbbiakban majd kifejték néhány feltevést a kérdés kap-

9. *Karinthy Frigyes*: Prológus egy cirkusz filmhez, in: *Nem mondhatom el senkinek*, Budapest, Atheneum, 1930. 46.

10. *Karinthy Frigyes*: *Capillaria*, Budapest, Szépirodalmi Könyvkiadó, 1957.

11. in: *Világ*, 1923. december 23.

12. *Ferenczi Sándor*: Altató és ébresztő tudomány (Levél Karinthy Frigyeshez), in: *Nyugat*

csán. Itt csak annyit, hogy a freudi eszméket igencsak bajos lett volna összebékíteni Strindberg hatásával.

A *Népszerűtlen gondolat* című, 1930-as írásában<sup>13</sup> Karinthy párhuzamot von Hitler parlamenti győzelme, illetve aközött, hogy az irracionális ösztöntörekvéseknek egyre nagyobb jelentőséget tulajdonítanak a modern pszichológiában. Karinthy szerint a mélylélektan következménye, hogy kialakult a Gátlásoktól Felszabadult Tiszta Akarat emberképe, és hogy hovatovább csak a siker minden emberi vállalkozás érték-mérője. Ebben a perspektívában az értelem, a kultúra és a megértés csak megannyi gátja a hatékony cselekvésnek. Az itt kifejtett gondolatok igen szoros rokonságban állnak Lukács György eszméivel. Az *ész trónfosztása* című 1954-es művében a marxista filozófus is ugyanazeket az érveket hozza fel a pszichoanalízis ellen.<sup>14</sup> Kétségtelen, hogy Lukács eszmefuttatása Karinthytól sem lett volna idegen, amint hogy az is kétségtelen, hogy először Karinthy vont párhuzamot az irracionalista filozófiai törekvések és Hitler hatalomrakerülése között. Persze, igencsak felületes a képe a freudi elméletéről annak, aki szerint az ösztönörök felszabadítása az egyetlen célja az analitikus terápiának. Karinthy álláspontjára a fasiszmus térhódítása miatti szorongás a magyarázat. A felvilágosodás misziszionáriusa megpróbált az értelembe kapaszkodni, ő úgy vélte, az értelem az utolsó menedék az embert kívülről-belülről fenyegető erőkkel szemben, és közben egy kalap alá vette mindazokat az eszméket, amelyekre—az ő véleménye szerint—az irracionáliszmus nyomta rá bélyegét.

Mindenesetre, még a pszichoanalízist bíráló Karinthy sem mentes annak hatásától. Minderre egy 1936-ban közreadott írása a bizonyíték; az elbeszélés, amelyben személyes emléket dolgoz fel, különösen jellemző az író személyiségére<sup>15</sup>. Édesanyja vidám, színészi adottságokkal megáldott asszonyként jelenik meg ebben a novellában, aki gyakran rögtönzött apró jeleneteket. Karinthy hat éves korában vesztette el, de sohase tudta annak rendje-módja szerint elsiratni édesanyját. Megdöbbeneti megdöbbenetette az esemény, néha még a bánatát is kimutatta, de legtöbbször csak azért, hogy engedelmeskedjék a környezet elvárásainak. Mert a lelke legmélyén irtózott attól a „szegény kis árvagyerek”-szereptől is, amelyet ráosztottak. Ilyenkor inkább egy fantáziajátékhoz folyamodott. Arra gondolt, hogy anyja tulajdonképpen nem is halt meg, csak viccel, hogy bolondját járassa vele. Karinthy egy sor jelenetet képzel el, mindegyik ugyanúgy végződik: az anyja végre-valahára visszatér, és visszatérését ő fedezi fel. És akkor mindannyian nagyot nevetnek, felszabadultan, boldogan: minden jó, ha a vége jó.

Tizenkét éves lehetett, amikor egy alkalommal, az iskolából hazajövet, észreveszi, hogy ég a villany a nagyszobában. Amikor kinyitja a lakás ajtaját, még hallja egyik nővérének hangját, de a szobába lépve sötétség fogadja, némaság. Rögtön megértette, hogy tréfáról van szó: „Marhák, tudom, hogy itt vagytok”—mondja, és felkattintja a villanyt. De amikor a fényben kitör a nevetés, a gyermek Karinthyt iszonyú csalódás keríti hatalmába. A szobában csak nővéreit látja, senki más. Erre

13. *Karinthy Frigyes: Népszerűtlen gondolat*, in: *Idomított világ*, Budapest, Szépirodalmi, 1981. I., 202.

14. *Lukács György: Az ész trónfosztása*. Budapest, Akadémiai Kiadó, 1954.

15. *Karinthy Frigyes: Anyám*; in: *Nevető betegek*, Budapest, Atheneum, 1936.

valóságos sírógörcs tör ki rajta, olyan heves, hogy rögtön ágyba kell fektetni. Soha senkinek nem árulta el, mi volt az oka elkeseredésének. Hat esztendővel az elvesztése után végre megsirathatta édesanyját.

Ez a torokszorító írás akár illusztrációja is lehetne egyik-másik pszichoanalitikus elméletnek. Helene Deutsch például így ír az el nem végzett gyász munka okozta lelki zavarokról: „A gyázmunkát, amely reakció a szeretett lény elvesztésére, maradéktalanul el kell végezni. Ameddig fennmarad a korai libidinális vagy agresszív kötődés, a fájdalomérzés is tovább fejlődik, és megfordítva, egészen addig lehetetlen minden más irányú kötődés, amíg nem ért véget a gyázmunka emocionális folyamata”<sup>16</sup>

A novella jól megvilágítja azt a Karinthyra jellemző törekvést, amely mindig komédiába fordítja át a tragédiát. Minden úgy történik, mintha az író csak játékkal tudná kivédeni a veszteség okozta csapást. Csakhogy a játék sem veszélytelen. A gyázmunka megtagadása súlyos elidegenedéssel járhat. Mindamellett, itt a játék nem azonos a teljes tagadással. A játék inkább tánc a szakadék peremén, tánc a mélység fölött. Ám előbb-utóbb elkövetkezik a pillanat, amikor az író már nem fordíthatja el tekintetét. 1918-ban Karinthy ezt jegyzi fel naplójában: „A lelki sérülés nem gyógyul be soha: de hozzászokik a lélek. Úgy érzem, agyamban daganat képződött, vagy egy éles, idegen tárgyat döftek bele, amikor ő meghalt—ezt a kést nem húzhatom ki belőle többé, mert hiszen ő halott marad (csak ha feltámadna, ami lehetetlen), de idővel hozzászokik majd az agyam a késhez, és járni fogok vele, mint aki golyót hord a koponyacsontban. Nyomorék lettem egész életemre”<sup>17</sup>.

1920-ban Karinthy színdarabot tesz közzé<sup>18</sup>, ebben egy finn sebészorvos, apró agyműtéttel, egy életre megszabadítja páciensét minden szorongástól. Ezzel egy csapásra megváltozik a hős magatartása. Lemond a bombavető tervezésről, már nem tartja szükségesnek, hogy minduntalan bizonyosságot tegyen bátorságáról. Ezzel egyidejűleg a felesége iránt érzett szenvedélyétől is megszabadul.

Annak az eseménynek a tükrében, amely első felesége halála után tizenennyolc esztendővel következett be, úgy látszik, mintha valami titkos előérzet szólalt volna meg ezekben az írásokban: ekkor állapítják meg, hogy az író agytumorban szenved. Karinthy Svédországba utazik, a híres sebésztanár, Olivecrona végzi el a műtétet. A beavatkozás sikerül. Karinthy még megírja az *Utazás a koponyám körül*<sup>19</sup> című művét; a mű, amely az író bátorságának és éleslátásának bizonyítéka, ezzel a mottóval kezdődik: „Mítoszokon és legendákon túl ajánlom könyvem a nemes, igazi tudománynak, amely soha nem volt olyan türelmetlen a babonával, mint vele szemben a babona”. Íme, az író utolsó hitvallása. Két évre rá, ötvenegy évesen, agyvérzésben meghal. Halála éppen olyan késleltetett, mint édesanyjának meggyászolása. Ez a haladék tette lehetővé, hogy írásba foglalja az élményt, hogy a halál küszöbén megírja páratlan dokumentumregényét a század emberének szenvedéseiről.

16. Helene Deutsch: Absence de douleur (1937), in: La psychanalyse des névroses, Paris, Payot, 1970.

17. Karinthy Frigyes: Naplóm, életem, Budapest, Magvető, 1964, 265.

18. Karinthy Frigyes: Holnap reggel, Budapest, Atheneum, 1920.

19. Karinthy Frigyes: Utazás a koponyám körül, Budapest, Atheneum, 1936.

A könyvben nincs egyetlen célzás sem a pszichoanalízisre. Az *Utazás a koponyám körül* a tudomány fejlődésébe vetett hit műve. Karinthy realista eszközökkel írja le a műtétet, minden—mégoly jelentéktelen—apróságot feljegyezve. A sebészorvos—beteg párosról például így ír: „Igen, együtt dolgozunk, nekem éppúgy vizsgáznom kell, mint neki, milliméterek ezredrészén múlik minden”.

A vágy, hogy megőrizze tisztánlátását, hogy szemtől szembe, világos fejjel fogadja a sors csapásait, Karinthy egész életművét végigkíséri.

Ha Karinthy eltávolodott is a pszichoanalízistől, csak azért tette, hogy egy olyan időszakban is hű maradjon a racionalizmushoz, amikor csaknem mindenki hátat fordított a józan észnek. Mindamellet van másik magyarázata is a pszichoanalízistől való eltávolodásnak: amíg új volt a mélylélektan, Karinthy egy olyan tudomány hirnökének tekintette Freudot, amely arra volt hivatva, hogy felrázza az embert, hogy kitágítsa látókörét. Az intézményesült pszichoanalízistől azonban elfordul, hiszen mindig is bizalmatlan volt minden bevett eszmével, minden dogmával, minden iskolával szemben.

A szellemi állásfoglalás mögött azonban érzelmi okok is vannak. Már utaltam rá, milyen nagy szerepe volt Karinthy életében a játéknak meg a tréfának, ez volt a gát, amely megakadályozta minden veszteség tudatosítását. Ha nincs ez a gát, kénytelen lett volna újra átélni a veszteség okozta fájdalmat, újra átélni a pillanatot, amikor a kés behatolt az agyába. Elfogadni a freudi elméletet annyit jelentett volna, mint beismerni: a komédiázás csak átmeneti segítség, az elveszített anya, az elveszített kedves többé nem tér vissza soha, mint minden halandónak, Karinthynek is el kell fogadnia a tragédiát.

Az író tehát azért sorolta be a pszichoanalízist azoknak az irracionalista eszméknek a kategóriájába, amelyek ellen, mint a felvilágosodás híve, egész életében hadakozott, mert csak így óvhatta meg nagy fáradtsággal kiépített védekezési mechanizmusát.

(Fordította: Ádám Péter)

---

# DOKUMENTUM

---

KOSZTOLÁNYI DEZSŐ

## *Orvosi konzílium*

Dr. Ferenczi Sándor ideg orvos nyilatkozik a háború és béke kérdéséről az *Eszkendő* olvasóközönségének.

Egyik barátom a háború idején azt mondta, hogy az emberiség csak úgy látja az igazságot, ha az egyik szemét kiszúrák. Azóta az egyik szemét kiszúrták. De a megmaradt még mindig nem látja az igazságot.

Negyedféleves háború után az emberiség egyik fele kicsit kiábrándult a háborúból és a másik fele kicsit nem hisz a forradalomban, mely a háborúnak gonoszabb fajtája. Senkinek sincs többé véleménye, semmiről. Mindenütt tájékozatlanság vagy politikai hűhó. Járok ebben a savanyú tavaszban leperzselt, megszenesedett reménnyel s arra gondolok, kihez is kellen fordulnom egy kis világosságért. Különös ötletem támad: el kell menni egy orvoshoz s meg kell kérdezni, tulajdonképpen hányadán vagyunk az emberiséggel, ezzel a „race maudite”-tal. Mi a diagnózis és mi a prognózis? Van-e remény a beteg tartós gyógyulására? Vagy végképp le kell mondanunk róla?

Dr. Ferenczi Sándort, a kitűnő ideg orvost keresem föl a Royal szálló második emeletén lévő szobájában. Nem ismerek szenvedélyesebben gondolkozó embert. Egy életet töltött szigorú tudományos munkában mint szellemes és leleményes munkatársa a bécsi Dr. Freud Zsigmondnak, a forradalmian új és egyetlen, komoly jövőre hivatott lélektan megalapozójának.

Miután végzett betegeivel, bemegyek hozzá.

— Doktor úr — szólok — most is egy nagy betegről szeretnék beszélni önnek, a mai emberiségről. Hogy úgy fejezzem ki magamat, konzíliumra kérem. A legkiválóbb gondolkodók jórészt lemondtak róla. Az pedig, hogy önhöz fordulok, egyenes folyamodványa egy logikus gondolatsornak. Becsületesen és tisztán tájékoztatni óhajtom az „Eszkendő” olvasóközönségét, mit tart a mai tudomány háborúról és békéről, mi a véleménye az emberről. Úgy érzem, hogy ez a kérdés kizáróan önökre, orvosokra tartozik. Hiszen ma minden ember külön-külön és az emberiség is, együttvéve, paciensek lehetnek.

— Magam is azon a nézetem vagyok, hogy a háború mindenekelőtt lélektani probléma. Ki okozta a háborút? Habozás nélkül felelhetünk: az emberi természet. Az is tartja fenn, minthogy még mindig szükség van rá és nagyon szívósan akarja. Különben már régen megszűnt volna. Annak az emberiségnek, mely ma hadat visel, a háború voltaképp „Normalzustand”-ja, természetes állapota, s hozzá tehetem, hogy az emberiség zöme ebben az életformában elég jól érzi magát. Főlemlítem, hogy új idegbetegséget nem hozott a háború a front mögött. Itthon az emberek ma is apró gondjaikkal, vágyaikkal, szerelmeikkel bíbelődnek. Sőt, minthogy a létfenntartási kérdés előtérbe jutott, sok neurotikus, kinek betegsége nemi konfliktusokban gyökereszkedik, meg is gyógyult. Nagyon sok ember másik boldog gyermekkorát éli, ellátják és táplálják őket, s függetlenül az anyagi gondoktól, felelőtlennek érzik magukat. Úgy látszik, halványulóban van a „lovagias” háború, mely a párbajokra emlékeztet. Az emberi ösztönök teljes meztelenségükben mutatkoznak ebben a háborúban, de azért mindig nem vallják be, s csak legmerészebb hipokrizis beszélhet ma még háborús „humanizmusról”.

— Hogy magyarázza, doktor úr, itthon és külföldön, a béke őszinte barátainak a jajveszékését?

— Ezek egyszerűen túlbecsülték, helytelenül értékelték az emberiség „kultúráját”. Freud megírta, hogy mi a mai háború tragikuma. A világot már-már nagyobb hazáknak képzeltek, ma pedig egyszerűen a valóságra ocsúdtunk, megtudtuk, hogy a mi hazánk nem az egész világ és a mai emberi „kultúra” csak ingatag álhumanizmusra épült. Ösztöneinket eltakartuk, de nem szelidítettük meg — hogy Freud szakkifejezéseivel éljek —, „idealizáltuk”, eszményítettük, de nem „szellemítettük át”. Addig pedig, míg ez nem történik meg, mindig lesz háború. A vadak kultúrája és jelenkori erkölcsünk közt csak formai a különbség. A háború komoly és nagy valóságokat derített ki. Ha sokáig nincs háború, akkor az eszmevilágban nagy eltolódások jönnek létre, a népekben hatalmas idealizálási törekvések támadnak. A legkülönbélebb eszményi áramlatok, nemzetiségi, imperialisztikus, szocialisztikus, anarchisztikus egyoldalúságok, melyek szembekerülnek egymással és háborúkat, vagy — ami mindegy — forradalmakat hoznak létre. Ekkor derül ki, hogy tulajdonképpen hogyan is állunk az anyagi és lelki realitással. Nézze kérem, most Kjellen-t olvasom. Nagyon józanul és érdekesen írja meg a békebeli Oroszország összetételét, érezteti az erők viszonyait, megemlíti, hogy imperialisztikus és demokratikus törekvések állnak egymással szemben s hogy a birodalom egyes nemzetiségei (így az ukránok is) különállóságukat sürgették. Jósolni természetesen nem mer. De most minden kérdésre válaszol a háború. Gondolja meg máris, hogy átalakította fogalmainkat. Például Oroszország valaha a „szláv kolosszus” volt. Ma pedig...

Ferenczi doktor izgatottan le-föl sétál. Most veszem észre, hogy meredek homloka és érdekes feje mennyire hasonlít Schopenhaueréhez, kék és vidám szemében is van valami schopenhaueri derült pesszimizmus.

— Az emberi léleknek — fűzi tovább gondolatait — kétféle fejlődése van, egy látzólagos és egy valóságos fejlődése. Említettem az előbb, hogy a fejlődés egyik módja az idealizálás, a valóság hamis eszményítése, mellyel mi is élünk. Az idealizálás csak eltakarja a bennünk lakozó kezdetleges ösztönöket. Jegyezzük meg, hogy az idealiz-



mus és az emberi komizság nagyon jól megfér egy gyékényen. Azt tapasztalhatjuk, hogy őszintén rajongó idealisták a magánéletükben komisz és aljas emberek is lehetnek. Hogy mi az idealizálás, annak megértésére azt az ösztönt választom ki, melyet eddig mi ideg orvosok legjobban tanulmányoztunk, az erotikus ösztönt. Egyes emberek valósággal belebetegsznek abba, hogy sokkal nagyobb követelményekkel lépnek fel magukkal szemben e tekintetben, mint amilyeneket megbírnak. Például a hisztériások öntudatlanul a legprimitívebb erotikának hódolnak, melyet perverzitásnak szokás nevezni és ennek az „idealizálása” többnyire keresett és túlfinomult esztétaságban, a nemiség elleni általános averzióban nyilvánul meg. Ezek a túlzások sokáig sikeresen fedik a tudattalan ösztönéletet, míg egyszer összeomlik a csinált idealizmus, előtérbe tődül a lelki valóság és akkor belebetegsznek. Mikor ezt a betegséget a pszichoanalízis alapján gyógykezeljük, a betegnek le kell mondania vélt tökéletességéről, el kell ösmernie magáról olyan dolgokat is, melyeket eddig megvéteendőnek és közönségesnek ítélt s letagadott. Mert ha valaki letagadja az ösztöneit, akkor két egymással ellentétes ember fejlődik ki az egyénben. A hazug jószág alatt tombol az ösztönök vulkánja.

— Azt hiszi, doktor úr, hogy a mai emberiség ilyen „idealista”?

— Kétségtől való, abba betegedtünk bele, hogy nem ismertük magunkat. Van egy német közmondás: „Was ich nicht weiss, macht mir nicht heiss.” Amit nem tudok, az nem is bánthat engem. Holott épp az ellenkező az igaz. Tulajdonképpen csak az bánt bennünket, csak amiatt szenvedünk most mindnyájan emberek, amit nem tudtunk, amit nem akartunk tudni, amit nem tettek tudatossá bennünk. Titkolt kegyetlen ösztöneink kerültek most napfényre. Ami áll az egyénre, még inkább áll a népekre, a nagy közösségekre, melyeket Freud „Gross-Individuumok”-nak, nagy egységekné nevez. Ezeknek a fejlődése azonban még messze az egyéneké mögött is elmarad.

— Mi tehát az igazi fejlődés útja?

— A népeket tényleg gyógyítani kellene. Eddig az orvostudomány háromféle lélektani gyógyítómódszert ismer. Az első a szuggesztióval, a hipnózissal való gyógyítás, melyet mindenütt alkalmaz a mai társadalom, ilyen gyógyszer a vallás, mely erkölcsi törvényeket diktál az embernek, tekintéllyel nehezedik rá és parancsokat ír elő, hogy azokat kövesse. A másik módszer az, amely a logikát óhajta fejleszteni, abban a hitben, hogy minél értelmesebb valaki, annál jobb is. A harmadik módszer, mellyel az emberek és a népek nevelésében még egyáltalában nem kísérleteztek, a pszichoanalitikai módszer, mely a lélek igazi alapjainak feltárására, megismerésére alapítja a terápiát. Eddig nincsen pszichoanalitikai pedagógia. Magam se mernék tanácsokat adni, tervezetet is alig. Egy gyermek nevelését talán elvállalnám, csak hogy itt egész népek, az egész emberiség neveléséről van szó. A nevelésnél figyelembe kellene vennünk az emberi ösztönök tényleges irányzatát és a veszedelmes és primitív ösztönök mozgatóerejét kellene helyes és okos dolgok szolgáltatába — tudatosan — kapcsolni, hogy egy gép hajtóereje legyen és hasznos munkává váljék, nem pedig letagadni őket. Ez az, amit — szemben az „eszményítéssel” — „átszellemesítésnek” hívunk. A vágyak „elfojtása” helyett a tudatos „elítélést” kellene jogaiba iktatni. Ezek szerint a háború dolga is csak nevelési kérdés. Minthogy pedig az Ember nem készen pat-

tan elő, de lesz, azt merném mondani, hogy gyermeknevelési kérdés. A háborút, ha valahol csakis a gyerekszobákban lehet legyőzni.

— Milyen eredményeket ígér az a lélektani iskolázás?

— Megismertetné velünk igazi ösztöneinket s más térre vinné át. Nem szükséges, hogy így leleplezett ösztönöknek mind ki is kell elégüljenek. A népek gyógykezelésében is a baj megelőzése a legfontosabb feladat, be kellene látni, előre le kellene számolni azt, amit most csak véres tusák után, az ösztönök kielégülése, kitörései útján ismerünk meg. Nem kell félni a magamegismeréstől. A gyermekeknél és az ösnépeknél valamit kívánni és megtenni, egy: a felnőtt embernél és az értelmesebb népeknél az ösztön nem válik azonnal tetté. Egyes idegbetegeket meg lehet gyógyítani azáltal, hogy nemi ösztöneiket más térre tereljük. Így lehetne tenni a beteg társadalommal is. Hiszen az emberek ösztönszerűleg is igen gyakran eredményesen viszik át más térre társadalmilag káros ösztöneiket. Ismerünk kitűnő sebészeket, akik alapjában kegyetlen emberek. „Micsoda goromba egy fráter”, mondják ilyen sebészről „és mégis milyen jó orvos”. A tény az, hogy csakugyan goromba fráter és azért olyan buzgó sebész.

— Milyen lenne az első lépés a népek neveléséhez?

A kért mosolyog:

— A gyermekeket a tanítók nevelik, a tanítókat a tanárok, a tanárokat az egyetemi tanárok. Sajnos azonban egyelőre nagyon kevés egyetemi tanár vallja azt a lélektant, mely meggyőződésem szerint egyedül alkalmas az emberiség nevelésére. Németország mereven elzárkózik a boncoló megismerés elől, idealizmusára épít, elveket tűz maga elé, hogy azokat kövesse. Nálunk is csak az írók, költők, művészek érdeklődnek a pszichoanalízis iránt. De Németalföldön, Svájcban, Amerikában már sok szabad szellemű lélektan-tanár ül az egyetemek katedráin. Az előbb megállapítottuk, hogy a háború kiküszöbölése csak gyermeknevelési kérdés. Most módosítsuk így: a háború az egyetemi tanárok nevelésének a kérdése.

— Úgy érzem, a konzílium eredménye igen lesújtó. Egy orvosi konzíliumkor hallottam egyszer két csúnya latin szót: nihil faciendi. Nem ezt mondja doktor úr is, más szavakkal?

— Korántsem. Nemhogy semmit se lehet tenni, de sokat, nagyon sokat kell tenni, hogy a háborút valahogy elkerüljük.

— A páciens tehát mégis meggyógyul?

— Azt hiszem.

Hogy ezer év múlva gyógyul-e meg, vagy száz év múlva, arra nem kaptam választ.

(In: *Eszttendő, 1918. 4. sz. 4 — 16.*)

HOLLÓS ISTVÁN

## *Egy versmondó betegről*

Nem a versmondót akarom bemutatni, hanem a költő lélek műhelyét. Ebből is csak annyit, amennyit a rejtélyes lelki világban egy bepillantással úgy ahogy észre lehet venni.

Abban a munkában, melyben az összeomlott szellemi élet érthetetlen szövevényének nekiindulunk és előtte minduntalan megtorpanunk, gyakran bukkannak fel olyan jelenségek, melyek a szorosan vett orvosi területen kívül esnek. És jóllehet a lélek orvosa előtt minden lelki nyilvánulás a vizsgálódás integrans része, mégis, vagy talán éppen azért nem egyszer kell az orvosnak a határterületen a gyengeségét éreznie. Ha egy lelkileg súlyos betegnek munkám közben felmerült verseit közlöm, azért teszem, hogy a művészi alkotás belső mivoltának megértéséhez és továbbgondolásához e fórum előtt egy egészen sajátos adatot szolgáltatassak. Az adat különossége, hogy az nem egy megbetegedett költő lelki rajza, szóval szokásos pathografia, hanem lelki váza valakinek, aki — úgy sejtem — költőnek született, de akiben az élet rendkívüli mostohasága megakadályozta, hogy a költői véna megnyilvánulhasson. Ha azonban erről itt mégis beszámolhatok, az annak tudható be, hogy a költői energia a maga módja szerint mégis kitört, miután, vagy majdnem azt merném mondani, mert az ember elméjében beteg lett.

Ezzel az adattal csak megerősíteni is feleslegesnek tartom azt a meggyőződést, hogy a költői alkotásnak mély és szinte elapadhatatlan forrása van. De viszont szívesen megingatnám azt a másik, nem kevésbé elterjedt hitet, hogy az ilyen forrás minden körülmény között kitör és eget kér. Hogy itt csak energiák, a lelki és társadalmi energiák küzdelméről van szó, az ma, a természettudományok korában, csak világos. Ha egy kultúrtársadalom negatív energiái oly erősek lehetnek, hogy egy gyermeknek nemcsak minden álmát szétrombolni, egy fiatal ember minden törekvését agyontiporni, hanem a lélek megnyilvánulásának legelemibb eszközeit is megtagadni képesek, akkor csak gyengeségükre vall abban bizakodnunk, hogy a serdülő lélek energiája ennél a társadalminál hatalmasabb lehet.

Egy túlادunai mesterember fiáról van szó. A gyerek elemi oktatásban részesült és két gimnáziumot végzett. Minthogy nem tanult, inasnak adták. Az iskolából az írás-olvasáson kívül kevés ismeretet hozott magával. Ma csak annyira emlékszik, hogy tanítója sokat mesélt, történeteket mondott, főleg Kinizsiról, Zrínyiről, Ocskayról és a többi „erdélyi” hősökről. „Mátyás király nagyon jó volt, az kereket hajtott, mint egy tót.” Mondásai közül azért ragadok ki egyet-mást, hogy az intelligenciájának és gondolkodásmódjának rendkívüli sajátosságáról némi fogalmat nyújthassak. Az iskolán kívül sokat megélt és tapasztalt, amit egy nyomorúságban élő család gyermeke tapasztalhat. Nővére nyilvános puella volt. A család és a környezet tagjaitól már legfiatalabb korában oly emlékeket szerzett, melyek a gyermeki lelket gyökerében megrázni és szenvedővé tenni alkalmasak. Számos súlyos ártalomról fedte fel a

lélekelemzés a leplet, amelyekről itt nincs módom megemlékezni. Ezeknek következménye lehetett az az ismeretlen mély vágy, mely a jelen nyomorúsága és bűnösségének érzése fölé mintegy természetes reakcióként fejlődött. Már legkisebb korban arra vágyott, hogy különb emberré legyen, hogy valamit csináljon — és ez az egész életén végighúzóódó vágnak költői egyéni színe —, hogy valamit alkosson, amiben ritmus van. Egy kortes verse az egyetlen ténye, mely gyermekkorában belőle kialakult, s mely akkor a helyi lapban is megjelent. Az élet azonban az iskolából kiszabadult gyerekekre teljes súlyával ránehezedett. Rézöntő inasnak adták. Itt négy évet, a kifejlődésnek legértékesebb idejét még a szokottnál is sokkal kegyetlenebb viszonyok között töltötte. Mint a maga módja szerint elmondja, mestere, de főleg annak fia szakadatlanul kínoztta. — „Mindenféle cselédmunkát kellett végeznem, és zsidóztak engem. A disznókat nekem kellett etetnem és vizet, moslékot messziről kellett hordani. Ha vasárnap elmentem, a disznók miatt minduntalan vissza kellett mennem, különben megvertek. A házat én takarítottam, télen a háztetőről a havat hánytam. Az olvasztott szemetet a kanálisban ki kellett mosni.”

Mikor felszabadult, rövid idő múlva Budapestre került. A „különb ember” vágya még hatalmasabban élt benne, de szégyenlőssége, magábavonultsága és ügyetlensége, — szóval a korán neurotikus ember magatartása, a rejtett ambíció és ennek különös megnyilvánulása, társai előtt, a műhelyben és egyebütt nevetségessé tették. A műhelyben a nehezebb munkához állították, társai megtréfálták és ha a tréfának rossz vége volt, — a verést mindig ő szenvedte el. A sok kegyetlen tréfa közül egyet így mondott el:

— Azt mondta, hogy fizetni fog a lányoknál. Ő azonban odébb állott, és nekem nem volt pénzem. A lány gazdája felpofozott. Én összeestem és sírni kezdtem, úgy éreztem, hogy összetörte a fejemet. Szúrást éreztem benne, lehet ez is oka, hogy beteg lettem.

Ügyefogyottságának komikusabb esete az, mikor egy műkedvelői előadáson sugó volt, de előadás közben le kellett eresztetni a függönyt, mert megakadt a sugásban.

Nevetséges és félreértett helyzete mellett azonban folyton a nagyratörékvés tüze élesztette és reménykedtette. Tudta, hogy nem képes úgy beszélni és írni, ahogy homályos, de nagyratörő gondolatai készítették, s ezért keresett valakit, aki őt tanítsa. Ez a tanulásvágy még ma is elevenen él benne.

Az ember keresés, az őt gyengéden oktató embernek a keresése természetesen összefonódott a szerelmi vágyával. Nő legyen az, aki őt az ő sötétségéből kivezesse, akinek a segítségével diadalmas „különb emberré” legyen. Ez csak egyszerű ismétlődése annak a jelenségnek, mely az emberiség és az ember történetében örök: a szerelmi és nagysági vágy közös ösztönének a megjelenése. Az az idill, mely mint egy távol tükröző kis tó fénylik felénk, ami szerencsétlen emberünk egész életének egyetlen nyugodt boldogsága. És ez is rávall az ő zárkózott, ügyefogyott, beteges egyéniségére. Az egész boldogság tulajdonképpen csak az ő képzeletében élt. Azt hitte, hogy a gyár főnökének a leánya szereti.

— Miből tudta, hogy a leány szereti, — kérdeztem.

— Hát egyszer fent voltam a főnök lakásán és beszéltem vele.

— Mit beszélt?

— Ő éppen zongorázott. Hallgattam és azután azt mondtam neki, hogy én is tudok táncolni.

— Nos és azután?

— Ő megkérdezte, hogy hol tanultam, és én mondtam, hogy a Buzalkában.

— És miből tudja, hogy ő szerette?

— Abból, hogy azután megtanított szépen írni.

— Tanította?

— Igen. Úgy, hogy leírta nekem a „Hazádnak rendületlenül”-t. És én abból tanultam a szép írást. Még most is olyan formán írom a nagy betűket, ha szépen akarok írni. Boldog voltam öt évig, mert szeretett.

Bájos és elszomorító regénye egy szenvedő, beteg embernek. Egy leány kezevonásától öt éven keresztül boldog. Abból tanul „szépen” írni és remél nagyvá lehetni.

Lelkének a ritmus utáni hajlama tovább gyötörte. És a sötétbe maradt lélekből ez a vágy igen sajátságos formában tör utat. Nem tudott beszélni, — ma is érzi, hát megkereste a ritmus kifejezését szó nélkül: a táncban. Ez a tánc utáni vágya sajátságosan fonódik végig az életén. Megvannak a nyomai már a gyermekkorban és ma a tánc gondolata beteges gondolatainak a gerincét teszi. Azt, hogy a tánc utáni vágy más oldalról egy gyermekkori affektuózus emlékből is meg van determinálva, itt csak érintem. Már kis korában rendezett otthon bált. Mikor Budapestre jött, szabad idejének nagy részét a tánchelyiségekben töltötte.

— Vasárnap nyolc forintot is elköltöttem a táncban, mondja, de nem ittam. Az egész hétre egy forintom maradt. Ha nem mehettem a táncba, búsultam.

Azután az ő sajátságos laza, bizonytalan beszédmódján folytatja:

— Azt hiszem, nem bírok a tánc nélkül finom lenni. És szeretem gavallérosan és szolidan a táncot, a szép társaságot, ahol olyan kitűnő, tanult lányok vannak. De mindenütt csak a néptáncba mentem. — De aki első táncos, az úr, nagyobb úr, mint aki első helyen van, de nem tud táncolni.

Hogy az ambícióját kielégítse, első akart lenni a táncosok között. Büszkén említi, hogy a valcer-versenyen díjat nyert.

Még mielőtt azonban azon a vonalon tovább haladnék, amely itt életének fordulópontjához vezet, ambíciójának egy másik irányáról is meg kell emlékezmem.

A mi emberünk tanulni akart. Így természetes, hogy úgy haladt a szociáldemokraták felé, mint a heliotróp állatok a fény felé. Ügyefogyottsága és betegesen eltolt ambíciója azonban itt sem engedték érvényesülni — és tanulni. Minden alapismeret híján hallgatta a legnehezebb előadásokat és olvasta a társadalomtudományi könyveket.

A sok ismeretlen fogalom megragadta fantáziáját, anélkül, hogy azt megértette volna. De a sok szép ismeretlen szóból lassan-lassan kialakult egy egyéni, az ő sejtelmei szerint értelmezett szótár. Az ismeretlen szó szuggesztív hatása általában érdekes jelenség és kisebb-nagyobb mértékben mindenki e hatás alatt áll. Sokkal erősebben a neurotikus egyének. Az idegen szók hangzása és ezzel a sejtett értelme — éppen mert csak sejtett, sokkal több vonatkozást képes hullámszóba hozni a tudattalanból, mint a precíz, élesen körülhatárolt és megértett fogalom. Ilyenkor a szó zenéjének nagyobb szerepe van, mint az értelmének, és tudjuk, hogy a zene, melynek

konvencionális fogalom-tartalma nincsen, talán éppen azért, sokkal hatalmasabban tud megragadni, mint a beszéd.

Arról, hogy a szótömegekből milyen fogalma lehetett a mi emberünknek a szocializmusról akkor, ma tiszta képet alkothatunk. Amit ma ebből elárul, csak homályos világot vet erre. De ez sincsen érdekesség nélkül. Egy ismert agitátor előadásáról a következőképp beszél: — P. S. vezér azt beszélte, hogy börtön is lesz, iskola is lesz, aggház is lesz és egy leány minden éjjel más férjet kap és nem megy férjhez. A férfi 24 éves koráig tanul és erősíti a testét, annyira ki lesz nevelve. 50 éves korban a férfiak aggházba mennek. Aki nem viseli jól magát, az börtönbe megy. Azután nemzeti, vallási különbség nem lesz és testvériesen kell beszélni egymással. Azután nem lesz határa az országnak, nemzetközi lesz. Mindeféle határt lerombolnak, egy lesz a föld és csak városok lesznek. A gyerek véréből meg fogják látni, hogy úr lesz-e vagy csirkefogó. Akkor (ha csirkefogó) a gyereket börtönbe kell vetni. És azután három napig kell sztrájkolni, amikor a társadalmi átalakulási harc lesz az egész világon, és a negyedik napon, aki ellene lesz, annak a munkásnak összetiporják a fejét. Lassalle munkájában az van, hogy egy forintot kap a munkás és száz forintot a gazda, és hogy mennyire szaporodik a gazda vagyona. Olvastam a „Pók és legyet” is. Abban az volt, hogy az urak a munkás vérére kíváncsiak.

— A munkás a hazában csak erőszakkal lesz támadva, mondja a maga különös nyelvén egy más alkalommal. Ő tartja fenn a hadsereget és a társadalmat és ki van a világból fosztva. Csak a halálért és a társadalmi jogfosztottságért él és dolgozik. Pedig a testvériségért kellene.

Azt a fonákságot, hogy emberboldogító gondolatok gyötrik, és nincsen hozzá meg a kellő ismerete, maga érzi a legjobban. Ma is keresi azt, aki őt komolyan vegye és oktassa.

— Nem beteg a gondolkodásom, mondja egyszer, csak nem tudok valamit, még éretlen vagyok. Tudós szocialistákat hallottam, és én csak azokkal szeretnék menni, mindég azokkal beszélgetni és csak úgy tudnék élni. De olyat tárgyaltak, hogy az egészséget nem értettem. Szeretnék olyan lenni mint a szocialista vezér, a királyhoz menni és mindenhova.

Majd ezeket mondotta:

— A vezér az oka, hogy fanatizált, engem jobban megfogott, mint a társadalmat. Nekem a fejembe szállt erősen.

— Költő szeretnék lenni, csak irányt kellene mondani... ha volna olyan tanár. Azt hiszem valami taktika hiányzik benne. Egy költő, író nem lehet, amíg nevelése nincsen... nyelvtan-természettan kell hozzá. Mikor inas voltam, gondoltam rá, hogy költő legyek.

Nem értette meg a proletár tudományát, de annál inkább átszenvedte a sorsát. És a maga előtt is ismeretlen, fel nem tisztult vágya a rendes nyomorúságnál is nagyobb nyomorúságba döntötte. A ritmus utáni vágya nem hagyta nyugodni.

Miután három évig katonáskodott, ahol „a gliedban az én fegyverfogásom sohasem volt jó, és mindig megszóltak”, huszonöt éves korában lecsapta a szerszámot és elment Saphirhoz, hogy táncmester legyen. Mikor ezért a társai lenézték, s ami ma is nagy dilemma előtte, a szocialisták nem fogadták be, táncmesteri oklevelével

elindult táncot tanítani. Élete ettől fogva egy az egész országon keresztül húzódó keserves hajsza volt. Faluról falura járt, küzdött a hatóságokkal, a parasztlegényekkel és a kutyákkal. Éhezett és koldult.

— Palotán elvették az oklevelemet és akkor öt napig nem ettem. Egyszer az asszonyok rám uszították az embereket. Botokkal jöttek rám és agyon akartak verni. Csak egy úriasszony, aki az ablakból nézett, védett meg, amíg a csendőrök jöttek és napokra bezártak. A táncot sokszor összeírtam, de nem jöttek. Vagy megszöktek és nem fizettek. Nekem meg fizetni kellett a bért. Sokat nyomorogtam, keveset táncoltam.

Beteges vágya mind tovább kergette, minden reális határon áttört. Elhatározta, hogy elmegy Londonba és ott az első táncmestertől fog tanulni. Tökéletlen német nyelvtudással, üres zsebbel és immár egy monomániával nekiindult a világnak. Hogy hogyan jutott el Franciaországig, mennyit bujkált és nélkülözött, és hogy milyen lelkivilág forgott ebben az emberben nagy ambíciója és szerencsétlen sorsa közepette, azt megrajzolni nem lehetek hivatott. Metzben valami csavargóval került össze, kivel a francia főváros felé törekedett. A társa lopásügybe keverte, amiért őket Párizhoz közel elfogták és Versailles-ben elzárták.

A törvénytörési tárgyalásról elmondja, hogy abból semmit sem értett, és mert ártatlan volt, azt hitte, hogy felmentették és csak társát ítélték el.

— Mikor visszavezettek a börtönbe, örültem és azt hittem, hogy még aznap este a londoni országúton megyek és két nap alatt bent leszek Londonban. De ott azután megtudtam, hogy négy hónapra el lettem ítélve. Akkor zavarodtam meg. Azt hittem, sohasem lesz vége a négy hónapnak. Tollat fosztottunk, labdakosarokat és lópokrócot készítettünk. Én beteg voltam és nem tudtam sokat dolgozni, és éheztem, mert az ételt nem bírtam enni és nem volt pénzem a boltból heringet és sajtot hozatni.

A börtönből kiszabadulva, elméjében megzavarva, hazatoloncolták. Ilyen állapotban még két évig bolyongott Magyarországon majd Bukovinában. Amerikába törekedett és úgy hallotta, hogy Oroszországot csak egy kis víz választja el Amerikától. Csernovitzban azonban elfogták és mint közveszélyes elmebeteget 9 évvel ezelőtt a legközelebbi állami elmeegógyintézetbe szállították.

A beteggel való foglalkozásom közben egyszer arról kezdett beszélni, hogy neki néha „versezni” kell, de „nem engedi magát”. E kijelentése tisztán orvosi érdekességénél fogva további kérdésre késztetett. Az elmebetegek egy neménél nem ritka jelenség a verselés, a verselésnek tisztán úgy mondhatnám technikai kifejtése. A vers ekkor, mint a legfelületesebb asszociálás, az asszociációk tolongása, vagy szegénysége miatt, rímelésben, alliterálásban nyilvánul meg. Sokszor kényszeresen is jön, és amint ebben az esetben is sejtettem, a beteg az élenken, néha hallucinációszerűen feltolakodó szópárok ellen védekezik. Felszólítottam, hogy ne fojtsa vissza a „versezést”, és ha tud, mondjon mindjárt ilyeneket.

Kérésemre a beteg verselni kezdett, és ami mindjárt meglepett, nem kereste a rímeket. Valami sajátságos komolysággal, összeráncolt homlokkal nézve maga elé mondott egy szót, utána hosszú idő után egy másikat, azután megint nagy szünet után egy harmadikat. Gondolkozni látszott. Mintha a lelke mélyén élő szavak, azok, amelyek valamikor megragadták a fantáziáját, előtte hevernének, és azok akarva nem akarva fel-felemelkednének, és ő egy tömegérzés irányítása szerint egymás mellé állí-

taná őket. Sokszor egy mondat csak összefüggéstelen szósornak látszott, és várnom kellett, vajon jön-e ennek valamely értelme, míg végül egy két befejező szóval az egész értelmetlenség valami különös, idegenszerű értelmet nyert. Kértem, hogy csak folytassa és lassan-lassan rá kellett jönnöm, hogy itt egészen különös folyamat megy végbe. Ebben az elmerülésben és megnyilatkozásban egy nagy vágyódás dolgozik és nyiladozik meg sajátságos nyelven. Rá kellett jönnöm, hogy ez az eset egy előttünk még egészen rejtélyes folyamatra, *a költői alkotás mibenlétére* vet bár röpke, de meggondolásra érdemes világot.

A költői alkotás egyik legjellemzőbb tulajdonsága, hogy érthetetlenül intuitív és gyakran szinte kimeríthetetlen. Amíg csak a tudatos lelkivilággal számol a pszichológia, addig ennek a jelenségnek a megoldása semmiképp sem sikerül, addig csoda előtt állunk. Amióta azonban Freud lelki énünknek és cselekvéseinknek szinte a végtelenbe nyúló ősforrását, a léleknek tulajdonképpeni mélységét, a tudattalant feltárta, ez a kérdés is a csodák országából a természettudományosan megismerhetők köréhez kezd közeledni.

Az a vulgáris felfogás, hogy semmiből nem lehet semmi, szebben szólva, az az elv, hogy az energia megmarad, az az egyszerű posztulátum, amely a született művész csodájából az esetben is kivezet. Amit a művész felszínre hoz, az benne megvan. Megvan, mert meg kell lenni. És ma már azt is kimondhajtuk, hogy nemcsak azért van meg, hanem azért is, mert tudjuk, hogy hol van meg: a tudattalanban.

Nem bátorzkodnám a tudattalan kimerítő magyarázatába bocsátkozni. Amit erről is hangsúlyoznom kell, az, hogy létezik, van lelkünknek egy veleszületett törzse és megvan minden élmény, benyomás, amely bennünket embrionális korunktól fogva ért. Ez a tudattalan, képletesen szólva lelki engrammok tömege, amely engrammok elpusztíthatatlanok, mert ugyebár, az energia nem veszt el. Szinte végtelen mélységekbe tud már a lélekelemzés bocsátkozni és a csecsemőemlékek megmaradottságát és létezését is igazolni. Hogy ezek a mélyen lerétegezetten élő emlékek a megközelítésnek és felismerhetésnek csökönyösen ellentállnak, az természetes. Őslények petrifikált lenyomatai jutnak eszünkbe és az a gondolat, hogy évszázadok előtt az ezer méter mélységű tengerfenékre süllyedt hatalmas hajó a víztömeg nyomása alatt papírvékonyságúvá lett.

A tudattalanba süllyedt élmények azonban nem petrefactumok. Élő energiák azok, melyek a tudatos lelkivilág alatt egy még sokkal hatalmasabb világot alkotnak. S ennek a világnak az életét még elevenebbé teszik az oda, a feledésbe szándékosan lefojtott, leszorított emlékek. Mert meg kell jegyezni, hogy kellemetlen, fájó konfliktusaink, meg nem oldható kérdéseink oda szorítatnak. Hogy a léleknek e primér önvédelme, — a feledni akarás — sokszor mennyire hibás, hogy a tudatból való kiszorítással a lélekre nézve a konfliktus nincsen elintézve, hogy ezek a gyötrő lelki küzdelmek elfelejtve bár, a tudattalanban tovább élnek és más úton jelzik létezésüket és káros konzekvenciáikat, arról a neurózisok modern tudománya tesz tanúságot. Ez azonban már nem vág a mi tárgyunkba.

A tudattalan gazdag tárháza azoknak az energiáknak, melyek sejtelveinket, hangulatainkat irányítják, tudatos gondolatainkba is sokszor érthetetlenül beleszólnak, melyek fantáziánk anyagát gyarapítják, színezik és végül ez vezet azokra a kész ered-



ményekre, melyeket intuitíveknek ismerünk meg. A fantázia, az álom, — a hirtelen ötlet és végül az intuitív megoldás nem csoda, hanem eredmény, amelyet a tudattalan világa szigorúan determinál. A költői alkotást bizonyítással nem egy körülmény teszi lehetővé. És amit itt mondani óhajtok, azt nem jelenti, hogy ez a körülmény a művészi produkciónak a kizárólagos feltétele. És ez az, hogy a költőben és általában a művészen a tudattalan közvetlenebbül, nagyobb nehézségek nélkül kerül felszínre, mondjuk: válik tudatossá. Az a cenzúra, mely a tudattalan és tudatos lelki világ között áll, valamely oknál fogva lazább, határozatlanabb. Ez teszi érthetővé, hogy azt amit kifejezni más — akikben ugyancsak megvan a tudattalan világ — nem képes, a költő ki tudja fejezni. A más — a nem költő — azonban ráismer és ez a bizonyító ereje. Ő is éppen így mondotta volna, ő is éppen így érzi, de sohasem tudta volna ezt kimondani. A tudattalan hatalmas anyaga teszi érthetővé a költői produkció szinte kifogyhatatlanságát is. Olyan energiaforráshoz hasonló ez, mint aminő a rádium, amelynek emanálása szinte örökké tart, anélkül, hogy energiában észrevehető csökkentést lehetne kimutatni.

A mi emberünkben fel kell tennünk, hogy a költésre hajlama és képessége volt, — csak hiányzott a megnyilvánulás legelemibb eszköze. Ami azonban őt azokra az ösztönszerűen felcsapódó ritmusos sorokra ma képessé teszi, a néha szinte csodás színű elementáris erejű szövegek elmondására egy sajátos egészen egyéni nyelv megalkotására készíti, az éppen a tudattalannak a szabadabb megnyilvánulása. Onnét merülnek fel rég hallott és homályban élő szavak, amelyek azonban immár sajátos logikával fűzetnek össze. Onnét nyeri az eszközt, hogy nagy vágyait, elfojtott érzéseit kifejezze.

Hogy ez a tudattalan ma ő előtt, hogy képletesen szóljunk, nyitva áll, azt éppen szerencsétlen sorsának köszönheti. Más helyre tartozik annak a tárgyalása (ma különben még az akadémikus szaktudomány sem foglalkozik ezzel), hogy az akut ifjúkori elmebetegségek nagy része nem más, mint a kiegyenlítetlen komplexumokkal túltelített tudattalan világnak a kitörése. Explózió ez, amelyben az egymás alatt élő elemek a tudat cenzúráját áttörték. Innét érthető, hogy megszűnő a betegnél mindaz a tekintet, kulturális kényszer, amely eddig a tudattalan, néha legősibb ösztönöket visszaszorította, azok szokás-, illendőség- és kultúra-ellenesen tudnak sokszor a legnagyobb közönyösséggel cselekedni. A tudattalan nincsen elzárva a tudatos lelki működés elől. Ott él és mozog sok elfelejtett, elnyomott emlék és indulat, és ha egyébként is megvan az arra való hajlandóság, a beteg a költői alkotásnak ezzel a feltételével is rendelkezik. És ezzel azt a hipotétikus feltevésemet is igazolom, hogy a költői vénával bíró ember, kinek eszközei egyáltalán nem voltak, költővé azután lehetett, miután tudattalanja egy erupcióval megnyílt. Költővé lett — persze csak a maga módja szerint.

Az itt közölt költeményekkel szemben három pontot kell figyelembe venni.

Az egyik az, hogy a beteg bár zavartan nyilatkozik meg, mégis e zavartság mögött egy összefűzhető gondolatot árul el. Nemegyszer érezzük, hogy egy mondata végére csak egy más szót kell tenni, hogy az a gondolat a mi nyelvünkön teljessé váljék. Mindamellet e verseknek nem a megnyilvánuló értelme a fontos. Egyszer elolvasni és talán az értelem hiánya miatt félredobni pszichológiai és művészi igazságtalanság

volna. Egy idegen gondolati világgal állunk szemben és az idegenszerűséget megszokottá kell tenni. Úgy vagyunk ezzel, mint a melódiára szoktatott fül, amely a melódia nélküli zenét élvezni csak gyakori hallás után képes.

Tudnunk kell továbbá, hogy a beteg a fogalmak jelentőségét eltolja és így neki szinte saját szótára van. Az ő szavai valóban szimbólumok, sőt sokszor nem is határozottak, hanem tömeges, kumulatív jelentésűek, amely jelentést kevésbé a logika, mint inkább a hangulat tart össze. Mindamellet e verseknek a mi nyelvünkre fordítása sikerül s akkor kiérezhető az a kép, amely erről a versről a beteg lelkében él. Hasonlatos ez ahhoz, amely egy tarka keleti város parti életéről a hullámos folyóban tükröződik.

Figyelembe kell vennünk végül, hogy a mi fiatalemberünk teljesen műveletlen. Neki már normális körülmények között is abszolút vesztesége az egyetlen műszer: a nyelv. És ez az, amit legkevésbé írhatunk a rovására, aminek a hiánya nemcsak nem érzik, hanem néha megdöbbenő képekben nyer cáfolatot. Csudálatos ez a különbség, ami a prózai beszédje és a verselése között van.

Ami e verseknek minden zavartságuk mellett pszichológiai értelemben költői jelentőséget ad, az elsősorban határozott individualitásuk. Az itt közltekén kívül számos vers van még birtokomban. Mindenikben úgy a tartalom, mint a forma annyira egyéni, hogy minden sorból ő maga érezhető ki. Egy sokat szenvedett ember jajongása, a maga kifejlődése és az emberiség boldogulása utáni vágya tör ki mindenünnen. Ha nyelvének idegenszerűsége miatt szenvedéseit nem is tudjuk teljesen megérteni mégis meghatnak, sőt megdöbbenetek. Szinte olyan hang ez, mint a mély hasadékbalesetté, akinek csak a fájó akcentusát halljuk, de a szavát már alig értjük.

Nem lehet feladatomban a verseket méltatni. Hisz ez az a terület, amelyre az orvos már nem hivatott. Csak képeinek különös színességét említem meg és azt az erőt, mely néha gyanutlanul, mint a villám sújt le. A ritmus pedig szinte magától értetődő nála. Mikor verseit rögtönözve lassan maga elé mondja, szinte érzik, hogy az énjével szervesen, egységesen összenőttek. Nem csinálja, hisz sohasem tanulta, és nem is sokat javítgat rajtuk, ha soraik itt-ott sántítanak is. Mégis egész kerek és ritmikus, mert benne, az énjében él a ritmus, a tánc, amint az élő fában rejlik egy talán statiko-biológiai törvény, amely a szabálytalan ágazat között is egy egységes, harmonikus, mondhatnám ritmikus lombot teremti.

A verseknek címük nincsen, csak ott van, ahol felszólítottam, hogy erről vagy arról verseljen.

Az interpunkciót ott és úgy alkalmaztam, ahol azt a beteg előadása, szünetei és hangsúlyozása egészen világosan jelezték. Egyébként vagy teljesen mellőztem vagy önkényesen ott helyeztem el, ahol a versek világos értelme azt megkívánta.

Szétdult lelkem, miért sopánkodjak?  
Az út, hol állok véghetetlen süllyedő  
zapor könnyek  
mely alá temetkezem.  
Holmi véges boldogok a magány boldogság.

Gyötrődés szilaj járma  
békémet ne izgasd tovább  
álmaim tüzes teher, képe ragyog szí-  
nében.  
Sötét világom zordonsága  
s gyilkos uralma áttépi nyugalmam

s vakon kacagok  
a világosság gyúló reménység,  
elérnek hozzám igaz vágyaim.

Életem gonosz beteg zavartság  
s nagyon ingerkedem,  
vajon szebb vagy silányabb kifejlő vi-  
lágosság.

A cél egyesek önuralma  
s az összegység átvonulásai  
s a természet szobájában  
a léget előnteni.

A boldogság lángoló sorban  
kecses gyermekek száguldjak  
tovább tovább.

Maholnap újra feleljetek  
bírtatok parancsolni nehéz bűzben  
s immár fejetek ha szabad  
tudományság létvihara feje.

Mi emberek ez ügyben számolást vet-  
tünk

állhatatlanul zajongva  
s többletet felismerjük  
az osztatlanság közös várait  
a gyom szőlői

S tájak és mezők természettől dombo-  
roznak.

Az alkotás folyamlagos  
Jöjjetek az elejtett zsákmány prédája  
immár megörzik.

A szőlő gyorsan virágzik.

### TAVASZRÓL

Előre munkás, a te napod emeltetés  
s percekig, ha szédültél  
zsebedbe terveid jutalma,  
s a gyémántkoszorúzta mindenség  
előtted alkudik.

S ne alkudjatok szomorún.

Vigyetek erőt,  
gondolkodni, összeseregleni.

Az átmunkált anyagnak sorsával  
számolni foglalkozzatok,  
S az eszme rejtett életvirágát  
felkutatni, hogy megismerjétek,  
A természet győzzön és a jövő végzet,  
mikor a föld szétpattanva  
magában mind élet,  
Az ember joga megélhetés  
és egyesülés.

Az állatias ösztön vad vágya  
a gyermek jövőjéért fényesedik  
s a szabad öröklét  
minden vonaglást elheggeszt.

\*

A célegyenlőség a társadalomban  
hogy minden ember szabad legyen,  
s a vallásban, nemzetiségben  
Az államban nemzetköziség legyen.  
A munkás épp úgy érdemel  
mint az előkelő osztály

Kik szomjaznak és nyomor erőszakkal  
elesnek,

nemcsak a szánalmakért küzdtek  
vagy rombolni esküdtenek,  
hanem a természet mezején  
a virágtól elszöktek.

Mint hatalmas teremtmények  
a kenyért felszolgálják  
s gyümölcsözéseik saját tulajdonuk  
miért nem lehet?!

Csak a kedveskedésért írnak bért  
egy hernyó védelmére  
míg a szorgalom dohos fészke  
csak a fényesség vére.

A művész koplal s harapástól alél  
S ha lelke kéjnővé válik  
Csak a röhögés ólomlábaiban táncol.

\*

Az eszme gyors fejlesztése  
irdatlanul hápog.

A gyomor szétbomlik  
s az elismerés a tornászatért  
féktelen vérszomj  
vagy kéjelgési ostrom.

A csata sürgősebb és csillogóbb ábránd

a lélek uralmánál,  
hogy a vágyódást rimánkodva bírják  
tagadhatatlan porcák.  
Az istent nem pénzben imádják  
hanem vagyon terjedelemért.  
A cél a szabad egyenlőség  
hol nincs szét törve a hangulatkeltés  
hanem papíron imádják  
a becsület oltárát.  
A kéz, mely munkát tud keresni  
A jövőben elegendő igénnyel  
feltehető  
s egy lesz a szerzemény elosztva széjjel  
hogy mindenki páratlan áll az örömben.

A testvér nem gúnyolja a győzelmes sorsát

A valóság gyönyöre önti szét imbolyát,  
Az élet vidám-zajtalan hömpörül  
és mosolygva ifjak és aggok  
a táncút tomborával lengik  
az ember öntudatát.

\*

Az ép termelés győzni bírt a szellemben,

a verejték gyöngye felomlott  
a kesergés izzódott  
s az álom lebeg különben.  
Mert különbség áttörve,  
A rabság bevonult a kelepcebe,  
A lélek szabad puha kellemességgel  
Átöleli a fogékony gyermekleket.  
Áll a győzelmes föld  
titkosan, keresetten,  
A szerszám művel s tervét bontja  
s a termék szép ékei fogyódnak

Öröm szívvel tornyosulnak.

## SZÜLŐFÖLDJÉRŐL

Kies szülőföldem messze hona  
Meddig üznek tőled rossz sorok?  
Régen repesve  
újra visszalátni vágylak  
s dolgozni törekvő lelkemmel  
sóhajtva imádlak.  
Tehetség és jókedv, remeklő önbizalom  
mind odaadom tenéked  
csak szeretetem józansággal  
fogadd magadnak.  
Eltűntek nagy vészes  
Múlt idők zajában  
Kárörvendő szotyorgó fekete sompolygással,  
eltűntek fenéig céltalanul keresett szabadságom.  
S a jelen körében ostromba suhanc palotás szélhámos svábjaim.  
Rozsdás céljuk elvetemültsége által keresnek csak győztes zsákmányt,  
s mi a nép terhelt elemek mellett nagy munkák és rivalgásokkal, zúgva felbukva veszett akarattal remek béklyóinknak hunyázkodhatunk.  
Senki sincs elégedve rengeteg sötétség zajában  
küzdelmünktől összetörve rabok lettünk.  
Szövetséget kötve  
Az élet hatalom incselgő vágyai rohammal szögözött gyűlölségek bántó szeszélye jogaink repülő álmok futkosó tövise.  
Terhek síkságán rövid és torz lettél szédülő fulladás emésztése menthetetlen,  
Csak összetartás gyors romboló heve szórhatja ellenünk vérért

a föld térre.  
Szívek és ész, munkás barátság ítélete  
zúgjon a hatalom fölött bírálatot.  
Az öröm és világrend  
békebehálózó tusája  
gyémántok kergülő pompája  
érdek önzős izgágasága  
veri omolva rogyott sínylő bérszolgá-  
kat.

Testvérek ezt dolgunk történetére  
át ne örökíttessétek.  
Tömörülve romok égető sodrától  
torkig züllő toprongy morájától  
Vessetek le hitet, szomorúságot.  
Kesessük a jövőt, körünkbe áll ma  
szebb ajánlat.  
Ennél mi sovány vigasz a zúgó csö-  
römpölésben.  
Régen álmodtad ugyebár,  
hogy ahol a munkában türelmes  
s testvériesen fizet.  
A fény és okosság düledezett kártyás  
rakás.

Az egyenlő jognak már gyermeknyi erő-  
től  
érik pontos gyümölcsözése.  
Ti legyetek a szebb jövő postásai  
keressétek meg gyermekeitek hazáját.  
Rend nyugalom fölött rózsás virulás-  
ban,  
üldöző pokol tomboló sors átkáról,  
vigyétek be a szabad nemzetet  
örök egységébe.

Hogy a munkának fele része rámutat-  
va ragyog,

A gyermek művelése álljon ólom sor-  
ban

A munkák között jól törve.  
A magas cél mögött az emberi egység  
Gyűrő osztása  
mindent frissé pergettessen,  
s komoly elkívánással  
A szabad művészet teremjen  
tisztá boldogsággal.

Mit kezek fáradnak, a lélek  
lelje ottan bérét.  
Mindenki élvezheti bérének gyümölcse-  
it.

Oda megyünk  
mi a fellengző lejtés közt  
A szabad gondolat biztonságával  
Mert ez az uralom vérünket sikkaszt-  
ja:

hogy a föld érdemesítő joga  
célunkat leterítve dobja.

### CIGÁNYOKRÓL

Cigányszag, tivornya szívódzások  
S elkülönített barlangok  
lusta rémledérek,  
Mind mulatni szállnak  
egész éj homályba  
dögvész közt dözsölve  
buknak babonára-  
Táncra csak hetykén tipegnek  
s kacagó lenézéssel  
Mindenkit elkerülnek.  
Az emberiség fogoly iszákossága  
nem is vesz részt az ily  
bomló utálatosságba.  
Szerencse lovagok  
lövő pajzanságaik  
és önző rikácsolás  
szörnyű incselkedés.  
Mert nem a nép szabad kedve vegyül  
a tomboló látványba,  
hanem az átvagdalt véres mób  
cüncegő bordánya.  
Dözsölő henyelés közt  
rideg fukarsággal  
csak önző vágyaik kéjét  
öblítik mámorral.  
Míg ellenben a száraz munkásság  
dohos otthonában  
a gyermek esztelenül satnyúl  
forgó zsivajstól.  
Az egész élet ígérés,

dicsérgető szólam,  
 mit odadobnak koncot  
 másvilági boldogsággal.  
 A nagy tömegek, kik  
 milliókat rendelnek  
 csak égő rabsággal bambán  
 sisteregtenek.  
 Sehol munkájuktól örömet nem élvez-  
 nek,  
 Mert a dús asztaltól  
 kesergükért felültetnek.

\*

A művészet nem nyújt táplálékot  
 ezrek éhség lázára.  
 Rabok jogtalan tizedelése  
 A történetben nem csak ír, de éget.  
 A győztes igazság szorzó ünneplése  
 Szakad előretörve a poklos eszmére.  
 Tétova gyúrás zsibbadt tépelődésben  
 Átható öntudatnak boldog éjjelében  
 Álmunkat szerte vezet.

### A MEGHALÁSRÓL

A városok előtt várnak az igazi fegyen-  
 cek  
 Öregek és ifjak együtt imádkoznak,  
 koldulás a lakuk.  
 A magasabb művészség jól jut  
 s immár a testben valótlán a múlt.  
 Megosztja a koldus, ha tápláléka jó,  
 s a dús asztalok  
 lidércfényben ülnek.  
 A nyomort eloszlatni finom dobbanás.  
 De a senki szegényi öldökölve kitaga-  
 dottak.  
 Hozzája méltó, hogy kegyelem fehéren  
 Áttiporja az életnek tavasz patakját,  
 ha kinyílik a szent virulás ága.  
 Gyoma melegágy, melyben fürdik  
 a lankadt keblű szabadság.

\*

Gondos gyűlöletképpen a jó módú ki-  
 váltságban  
 önkénye felborul,  
 a zöld toll is megfakul,  
 mit adott a nagy úr, s ha mindenható  
 emeljétek ki a világból  
 csonka boldogtalant.  
 Mert egy szebb világosság repíti dallá  
 szép s jóllakott igaz szellemét.  
 Elküzdve átírtuk, mit adott örökség  
 az ég  
 s olcsó lesz a hit,  
 testvéri egyenlőség.  
 Jó rokon a föld síkján mindenki.  
 A halál pedig tisztelve már fel is tá-  
 mad  
 a test ifjak imával bocsátják  
 a végtelen lélek csatornájába.

\*

Én hiszek a nagy uralom  
 általános céljában.  
 Amit a hatalom halmoz össze  
 a népereje emeli egy edénybe.  
 S akik hisznek, hogy részük az erő át-  
 juttatja  
 Ők álmodhatnak  
 s az álmok valóság, mert a falat  
 mind testvéri marad.  
 A kéj megtörve s a lélek felomolva,  
 Ki mostan az áru, lépjete csak tápor-  
 ba!  
 Gyűlölet és csalás szólanak most fe-  
 lénk.  
 Ami ünnepünk átrezeg  
 elsején ó május!  
 Omladozó falad toborozva járunk  
 Szülőföld mint mondasz  
 szúrt vak tesped vonagolván  
 kínos testvériség.  
 Álljunk meg s a lélegzetben

feltámad ős lény mezben,  
Szilajság feltör  
s a tűz elfojtja éhes jajaink.  
Egyesüljél, hogy ma tette kilépénk,  
Akartok jogot s nincs szégyen,  
mi követünk osztóan  
s ha keble a gyásznak elterjedt  
száraz lakban mi esküvénk

s immár dolgozva, körbe ülve  
játékot szeretjük,  
s mit várnánk, felmutatva  
megjelenik.  
A sötétség örök tornyáról  
leng a hatalom  
lobbanva ég a mi szeretetünk.

(In: *Nyugat*, 1914. I. 333—344.)

RÓHEIM GÉZA

## Ádám álma\*

A nyáron felkeresett Mohácsi Jenő, az *Ember tragédiája* fordítója azzal, hogy én valamit írtam az *Ember tragédiájáról* és ő azt a készülő német kiadásban referálni akarja.

A dolog historikuma az volt, hogy 1926-ban, Freud 70. születésnapja alkalmából a Magyarországi Pszichoanalitikai Egyesület nyilvános ülést tartott, amelyen Freud munkásságának jelentőségét terápiai és pszichológiai vonatkozásban Ferenczi Sándor fejtegette, míg a „szellemtudományi” rész (etnológia, szociológia, történelem, irodalomtörténet) nekem jutott osztályrészül. A pszichoanalitikai módszer illusztrálására példának *Az ember tragédiáját* választottam.

Az *ember tragédiája* álmom formájába öltözteti az emberiség történelmét. Ha az álmom-analízis fegyverzetével felszerelve olvassuk a darabot, feltűnik annak igazi, mély álomszerűsége. Az álmoknak ugyanis van egy jól ismert típusa. Az ilyen álmom egy epizód-sorozatból áll, amelynek tartalma a meg-megújuló infantilis vágy az anya után és ez a vágy mindig valami szorongáson akad fenn, átmegy a lidércnyomásos álomtípusba. Már most Madách-Ádám végig az emberiség történetén keresi az első nőt, a nőt, „ki egykor lugast varázsoltál nekem”, aki az „édenkertnek”, a gyermekkor-nak „egy késő sugara”, Évát, akiről a Biblia azt mondja, hogy „minden élők anyja”. Az egyes jelenetek végkicsendülésének közös vonása, hogy egyrészt a valódi álomnak megfelelő eszközökkel ábrázolja az Éva felé vivő Eroszt, másrészt ugyancsak igazi álmom módjára a teljesülés előtt halálfélelemmé változtatja a libidót. Vegyük figyelembe, hogy a torony az álomban mindig fallikus szimbólum és az emelkedés, sülyledés, repülés értelmét is ez a képzet adja meg. A londoni jelenet a Towerre való felemelkedéssel végződik, a falanszter-jelenet pedig Ádám és Lucifer elsülyyedésével, majd átmegy az ürbe való repülésbe. Torony, emelkedés, sülyledés az Évával való menyegző helyett. A másik jelenetvég: az Erosz helyét elfoglaló félelem. Így az egyiptomi jelenetben, ahol a szerelmi enyelgést az elmúlás képe zavarja meg, az athéni jelenet vége Miltiadész-Ádám lefejeztetése, a római jelenetben a szerelem mellett ott van a döghalál, a bizánci jelenetben az Izórához vivő utat elállja a csontváz, a Kepler-jelenetben a nő részéről fenyegeti a tudóst a méregital, a londoni jelenet végén megnyílik a sír, megcsendül a lélekharang. Az egyetlen jelenet, amelynek nincs meg az a lidércnyomásos kicsendülése, a Kepler-jelenet. De miért? Mert közébe van ékelve, vele egynek veendő a Danton-jelenet, ahol a legtisztábban látjuk ezt a halálfélelmet. „Bakó, ügyes légy, óriást vesztesz el.” Azt is meg tudjuk mondani, hogy miért kellett éppen ennek a jelenetnek kétszeres irrealitást jelző technikával álomnak

\*Ez a cikk jellemzően mutatja a módszert, mellyel a pszichoanalitikusok az irodalmi műveket boncolni szokták. Mint vitaanyagot s egy sajátos nézőmód termékét közöljük. (A Nyugat szerkesztőségének megjegyzése.)



lenni az álomban, mert Madách–Ádám–Danton itt jut legközelebb a lefejeztetéshez. Azáltal, hogy a változó jelenetek szereplőiben mindig ugyanazt az Ádámot, Évát és Lucifert vetíti elénk, a költő maga jogosít fel bennünket arra a pszichoanalitikus eljárásra, hogy az egyes jelenetek változó szcenerióján túltegyük magunkat és az egészet mintegy egységbe sűrítve próbáljuk megérteni. Miért zavarja meg Ádám vágyát Éva után a félelem? Nos, nyilván azért, mert Madách beállítása a nővel szemben ambivalens. Alig lehet ezt az ambivalenciát plasztikusabban feltüntetni, mint a forradalmi jelenet két-egy Évájában. Éva mint marquise: „Érzem, hogy e szív rokon a tieddel” és mint forradalmár nő. „Mi gyöngéd érzés a nőtigrisé.” Mikor azt mondjuk, hogy Ádám beállítása a nővel szemben ambivalens, akkor voltaképpen, analitikus szempontból úgy is mondhattuk volna, hogy az anyával szemben Éva a mitikus és szimbolikus anya, és hogy a félelem gyökereit itt kell keresni, azt nyilvánvalóvá teszi a bizánci jelenet. Mikor Ádám Évát a kolostor küszöbén meg akarja ölelni, megjelenik a csontváz.

„Ádám: Ki vagy te, rém?  
Csontváz: Én az vagyok, ki ott lesz  
Minden csókodban, minden ölelésedben.  
Boszorkányok: 'Édes vetés, fanyar gyümölcs,  
Galambfival kígyókat költs,  
Izóra, hívunk!'  
Ádám: Milyen alakok!  
Ti változatok-e el, vagy magam?"

Egészen biztos, hogy ő maga. Valami megmozdul Madách–Ádámban az elfojtás alól; az „édenkertnek egy késő sugara”, ami mindannyiszor megzavarja a nőhöz való viszonyát. A boszorkány fog minket nyomra vezetni. A darabban még kétszer szerepel, t.i. a londoni jelenetben, ahol Ádám és Éva között a közvetítő szerepét játssza és a Madách személyes komplexumát talán a legjobban feltáró Kepler-jelenetben. Hallgassuk csak meg Rudolf császár mondókáját:

„Rossz hír kering az udvarban felőled,  
Hogy új tanoknak híveül szegődtél,  
Rostálod a szentegyház téteit;  
Sőt most, midőn anyád mint rút boszorkány  
Legsúlyosb vád alatt börtönben ül...”

Másszóval, mivel Madách vagy Ádám Évát, az anyját látja minden nőben, az incestuskomplexumból származó elfojtás, gátlást boszorkánnyá torzítja az anyát, halálos veszedelemmé az Évával megüledő nászéjszakát. Ádám vágya nem tud beteljesedni, aminthogy e vágy lényegéhez tartozik a gátlás és Ádám mellől nem tűnik el a gátlás funkcionálisan jelképező Lucifer sem. Amde miért kell Ádámnak mindezt álmodnia? Azért, amiért az ember, Ádám, egyáltalában álmodni szokott. Az első két jelenet a világ gyermekkorában az álom infantilis gyökere, az Ödipus-komple-

xum. Először kozmikus vetületben: mint Lucifer lázadása az atyaisten ellen, azután antropikusan ismételve mint Ádám–Lucifer lázadása, a bibliai mítosz köntösében, amelynek az Ödipusz-komplexummal egyező látens tartalmát, Levy egy cikke az Imagóban teljesen igazolta.<sup>1</sup> Az álom funkciója az, hogy a gondokat eltüntetve lehetővé tegye az alvást és Lucifer Ádámnak azért jeleníti meg az *álomképeket*, mert Ádámot, akiben a felnőtt küzd a paradicsomba visszavágyó gyermekkel, „kétségek gyötrik”. De mondhatjuk, hogy mint a lidércnyomásos álmok, amelyeknek típusához tartozik, ez az álom is rosszul teljesíti funkcióját. Az új Éva, az új ideál helyett mindig a régi szorongás, a nem teljesült vágy. Az „Ember tragédiája” tudattalan nagy kérdését, mi így formulázzuk. Van-e mód az incesztuózus vágyak szublimálására, van-e kivezető út a nagy küzdelemből, amelyben az emberiség az archaikus-infantilis vágyak és a kulturális szublimálódás között vergődik? A választ részint a falanszter-jelenet, részint a végső jelenet adja meg. A falanszter-jelenetben Éva az anya, akitől el akarják rabolni gyermekét. Ádám, a férfi kardjához kap, hogy ezt megátolja. A végső jelenetben Ádám felébred nyomasztó álmából és egészen a lázadó Luciferrel válik azonossá. Célja „Dacolni Isten végzetével”, eszköze az öngyilkosság, amelyről az analízis tudja, hogy csak önmaga ellen fordított agresszió, az első lázadás ismétlése. Ámde Éva megsúgja, hogy anyának érzi magát. Ádám tehát apa, azonosítja magát az apával. Lucifertől, a lázadó fiútól, megtér az apa-istenhez. Az öskonfliktus meg van oldva. Ádám-Oedipus az anyává vált feleségben szublimálva látja viszont Jokasztét és Laiosz megölése helyett maga vált apává. Valóban, amint Lucifer mondja, „itt családi jelenet készül” és ő legszívesebben elsompolyogna. Az ember tragédiájának analízise tökéletlen volna Lucifer alakjának megértése nélkül. Lucifer a tudomány, a racionalizálás, a hideg ész, analitikusan: az elfojtás, amellyel az ember a maga érzelmi világa ellen küzd.

„Nem küzdök-e hiába a tudás  
A nagyravágyás csábos fegyverével  
Öellenek, kik közt mint menhely áll,  
Mely lankadástól óvja szívöket  
Emelve a bunkót; az érzelem.”

Talán azt is megmondhatnók, hogy az ember igazi tragédiája, hogy a genitális ösztönökkel szemben organizálódott elfojtás magával rántja azoknak szublimált származékait, az érzelmi világát. Mert hogy mi az a küzdelem, (amely Madáchban dül, hogy mi ellen küzd a költő-filozófus az észnek fegyverével) ifjúkora mottója: „Ész az isten,” mely

„Merész játékot üzesz, idegen;  
Ha a család előítéletét  
Éledni hagyjuk, rögtön összedül,  
Minden vívmánya a szent tudománynak.”

1. Levy: Die Sexualsymbolik in der biblischen Paradiesgeschichte. Imago I.

Ámde valóban erre az oldalra állítva az elfojtás szolgálatában szegődve a tudomány gyöngé szellem, a játszmát el kell veszítenie. Ádám-fáraó hallja a nép jajszavát. Mi ez a fonal, amit emberfia eltépni nem tud? Az élet fonala a köldökszínór, amely lelkileg az embert örökké az anyjához köti.<sup>2</sup> Evvel az erővel szemben Lucifer bevallja tehetetlenségét. „Nincsen más hátra, mint hogy a tudás tagadja létét a rejtett fonálnak s kacagja durván az erő s anyag.” De a tudomány csak addig ilyen tehetetlen, míg az elfojtva lappangó érzelmet tagadni próbálja. Freud az új tudomány megteremtője, mely mitsem leplez, mit sem tagad, mindent elfed, mely nemcsak felidézi, de kormányozni is tudja a föld szellemét.

(In: *Nyugat*, 1934. II. 323—325.)

## *Írói vallomás a freudizmusról*

A pszichoanalízis önmagában nem befolyásolja az emberiség gondolkodásmódját, mert az emberiség egy olyan gyűjtőfogalom, melynek csak egy kis töredékéről, vékony rétegéről beszélhetünk, amikor a pszichoanalízis hatásáról van szó. Mint minden tudományos felfedezés és rendszer, először csak az embereknek egy szűkkörű csoportját érdekelte és csak néhány olyan agyvelőbe hatolt be, amely különösképpen alkalmas volt arra, hogy a dolgok felszíne mögé is betekintsen és a lappangó erőket kutassa. Így volt ez nemcsak a különböző vallásos mozgalmak kezdetén,—melyek éppúgy tudományos felfedezéseknek és mozgalmaknak tekinthetők, mint aminők a természettudományos felfedezések, hiszen csak később váltak vallásos és metafizikai mozgalmakká,—hanem a természettudományok különböző felfedezéseivel is. Mert azt tapasztaljuk, hogy az olyan tudományok is, mint amilyen az asztronómia, fizika és kémia, csak lépésről lépésre hatoltak be egy vékony rétegen át a köztudatba, hogy azután beilleszkedjenek az átlagember világképebe és metafizikai képletté váljanak.

Természetes, hogy ezeknek a természettudományi felismeréseknek minden esetben találkozniuk kellett azokkal a tudattalan megsejtésekkel, amelyek ki nem mondott formában benne élnek a széles tömegek lelkében is. Az új gondolatoknak és rendszereknek törvényszerű útja az, hogy egyfelől tudatosakká válnak az elemző gondolkodásra alkalmas koponyákban, másfelől viszont feltörnek a tömegek tudattalan ösztönmélységeiből. Ez történt a modern lélektan felismerésével és rendszerével is. Századunk különösképpen felszántotta a legszélesebb tömegek lelkét és elhárított a tudattalanban lappangó sejtelmek elől olyan akadályokat és gátlásokat, amelyek eddig lehetetlenné tették világos felismerésüket és kimondásukat. Ehhez a lélek mélységeiben végbement átalakuláshoz járult hozzá a pszichoanalízis a maga tapasztalati és kísérleti eszközeivel, hogy ne csak homályos sejtések és zavaros fantáziák maradjanak, hanem kézzelfogható rendszerbe beleépítve részét alkossák egy kialakulóban levő metafizikai világképnek. Frappáns bizonyítéka ennek Freud *Az életöszton és a halálöszton* című tanulmánya, amelyben a mester empirikus és kísérleti alapokból kiindulva és lélektani kutatásainak ellenőrizhető rendszerére helyezkedve, az élet biológiai törvényeinek olyan kettős működésére mutatott rá, amely már metafizikai távlatokba nyit kilátást.

Hogy a fent vázolt folyamat mennyire izgalmasan világos, azt megfigyelhetjük azon a hosszú úton, amelyet a modern lélektan Dosztojevszkijtől, a regényírótól és költőtől Freudig, az empirikus természettudomány művelőjéig megtett. Dosztojevszkij a néplelek mélységeinek megfigyeléséből indult ki és azokon a tüneteken kezdetetett tovább, amelyeket ez a kollektív lélek a maga buja, ellentétekben gazdag, túlnyomórészt öntudatlan életműködésében felmutatott neki. Erről a kollektív életfolyamatról választotta le a költő-művész eszközeivel az individuális lélek olyan jelen-

ségeit, amelyek egyrészt magukban foglalják a kollektív tömeglélek minden jellemvonását és törvényét, másrészt azonban gyakran szöges ellentétben állnak azzal és így tragikus meghasonlásoknak okai. Gondoljunk csak a Karamazov testvérek Ödipus-komplexusával megokolt tragédiájára és a Karamazov családdal szembenálló sztarec néplélekben gyökerező kollektív élményeire! Nem valószínű, hogy Dosztojevszkij teljesen tisztában volt felismeréseinek tudományos horderejével, biológiai, társadalmi, pedagógiai és világszemléleti következményeivel,—de az bizonyos, hogy mint költő, mint az emberek ösztönéletének, cselekedeteinek és gondolkodásának megfigyelője és művészi megrögzítője, világosan mutatja azokat az alapelveket, amelyek Freud működésében tudományos rendszerezőre találtak. S milyen érdekes: ugyanakkor, amikor az emberiségnek ez az egyik legnagyobb költője szinte misztikus beleérzéssel és az öntudatlan tisztánlátás világosságával bontogatta népének titkait,—folytak Franciaországban az első tapogatózó kísérletek a hisztéria jelenségeinek megmagyarázására és a lélekműködés törvényeinek első, legprimitívebb megfogalmazására. Amikor Dosztojevszkij a Karamazovok és Raszkolnyikov tragédiájának papírra vetésébe merült, kísérleteztek Párizsban különös és addig egyszerűen „bolondnak” tartott hisztériás nők hipnotikus úton való gyógykezelésével. És ami orvosok dolgozószobáiban ezer kétség, tévedés és gyakran rémület közepette megszületett, ugyanaz ment végbe a tudat alatt az európai néplélek végeláthatatlan rétegeiben is. De Dosztojevszkij mellett még számtalan író és költő lehetne példaképpen megemlíteni, hiszen maga Freud is nagyon sok efféle irodalmi adatot és példát sorolt fel egyik művében a tudományos kutatás és a kollektív néplélek párhuzamos megsejtéséről szólván.

Ha már most az elmondottakhoz hozzászámítjuk még azt a cseppet sem véletlen, de erejében és kibontakozásában immár földrengésszerű átalakulást, amely a jelzett időktől kezdve az európai társadalom gazdasági alapjaiban csakúgy, mint kulturális rendszerében (ideszámítjuk a különböző vallási rendszereket is) végbement és amelynek első moráljásai akkor zúgtak fel, amikor az irodalomban megindult az emberi lélek analitikus kutatása, az orvostudományban pedig a lelkibetegségek és neurózisok legelső kezdetleges vizsgálata, s amely döntő fordulathoz érkezett a világháború kirobbanásában, de még korántsem tetéződött be azzal,—akkor elmondhatjuk, hogy a pszichoanalízisnek is csak annyi része volt az európai emberiség átalakításában, amennyi a szociológiának vagy az irodalomnak. Ezzel a megállapítással pedig cseppet sem szándékozunk csökkenteni a pszichoanalízis rendkívüli jelentőségét, mindössze rá kívánunk mutatni azokra a szerves kapcsolatokra, amelyek egy társadalmi átalakulás különféle területeit és jelenségeit egyetlen hatalmas szintetikus egészbe foglalják. Éppen a pszichoanalízis az a tudomány, amely megtanított bennünket arra, hogy a lélek életét dialektikus és teljes mozgásnak fogjuk fel, olyan mozgásnak tehát, amelyben egyenlőképpen fontos jelentősége van az egyik vagy a másik haterőnek. Az emberi élet egy-egy megnyilvánulási vagy mozgási területe, legyen az gazdasági, társadalmi, kulturális vagy akár vallási terület, mind csak részei magának az egésznek, amelyet léleknek, vagy ami azzal azonos: életösztönnek nevezünk. Freud azonban még tovább ment ennél a felismerésnél. Már említett műve, *Az életösztön és halálösztönök* biológiai, sőt végső kifejlésében metafizikai egységbe foglalta nemcsak az emberi, hanem minden szerves és szervetlen élet megnyilvánulását s ez-

zel bonthatatlan egésszé építették fel a modern ember ma még nem általános és nem közhiedelemszerű, de a lélek tudattalanjában igenis már készenálló új világképét.

Ha pedig ez a felismerés majd köztudottá vált, aminthogy a dolgok törvénye szerint azzá kell válnia,—elérkezik az emberiség életformáinak egy olyan újjáépítési korszaka, amely jelentőségében és következményében csak a kereszténység fellépéséhez mérhető. Itt ismét hivatkoznunk kell arra a talán kissé különös megállapításra, hogy a vallási, metafizikai tömegmozgalmak kiindulási pontjukban szintén természettudományos igazságok voltak. Persze az emberi lélek akkori állapotának, létfeltételeinek és tapasztalati ismereteinek megfelelő természettudományi igazságok. Az őskereszténység számára empirikus ereje volt annak a hitnek, hogy Jézus még a tanítványok életében visszatér és leszámolva a világ elavult pogány rendszerével, mindörökre félépíti a maga országát. Szépen fejt ki ezt ki Renan és ha azokra a párhuzamokra gondolunk, amelyek kétségkívül megállapíthatók, a huszadik század átalakulására és megújulására törő lelke és az első század társadalom-átalakító lelke között,—lehetetlen fel nem ismernünk a történelmi események és az azokban tükröződő emberi lélek dialektikájának csodálatos jelenségeit. Hogy azután mivé fog fejlődni az az átalakulás, amely ma a lélek legmélyéig nyúl bele egyéni és kollektív életünkbe és amely egyforma erővel hat a legmindennapibb és legközönségesebb gazdasági jelenségekben csakúgy, mint az európai kultúra legmagasabb rendű mozgalmaiban,—azt mi, akik részesei vagyunk az átalakulásnak, egyszemélyben mint cselekvő és mint szenvedő szubjektumok és objektumok, azt ugyanúgy nem sejtethjük, mint ahogyan nem sejtették keresztény őseink sem. Itt viszont Marx megállapítását kell elfogadnunk, aki rámutat arra a törvényre, hogy a történelmi jelenségeket és azok mozgató rugóit csak retrospektíve mérhetjük le, a jövőre vonatkoztatva pedig csak következtethetünk belőlük, mint cselekvéseinket megszabó gazdasági és erre felépülő erkölcsi hatóerőkből.

\*

Írói munkásságomban arra a teljességre törekszem, amely egy emberi élet kifejlődését tükrözi az öntudatébredés pillanatától az átalakulások végtelen sorozatán át a várható, vagy sejthető lezáródásáig. Minden művész erre törekszik, ennek a világképnek kell tükröződnie alkotásaiban és amikor az őt körülzsongó jelenségek millió változatát figyeli és azok magyarázatát kívánja megtalálni, arra csak egyetlen biztos eszköze van: a saját lelkiéletének tárgyilagos megfigyelése. Ebben a megállapításban szerintem benne van az individuális élet felismerése csakúgy, mint az abban bennfoglalható kollektív élet és maga az egész világmindenség, összes szerves és szervetlen tüneténelével. Minden művész csak annyiban művész, amennyiben képesnek mutatkozott a saját lelkét tárgyilagosan megfigyelni és ábrázolni, és amennyiben ezt az individuális lelket egybe tudta kapcsolni és össze tudta hangolni magával az egyetemes lélekkel. Minden művész csak annyiban művész, amennyiben önmagán keresztül ki tudja fejezni annak a közösségnek életét, amelynek ő része és egyszersmind a természetnek azokat a jelenségeit is, amelyek erre a kettősarcú lélekre hatnak. Nem látok és nem is láttam soha semmi összeütközést: egyén és közösség, én és világ kö-

zött,—már amennyiben ez a művészi alkotásra vonatkozik. És nem láttam összeütközést az író és népe között sem, noha láttam és megállapítottam azokat a társadalmi hasadásokat, amelyek a kollektívumot részekre tagolják s szembeállítják egymással.

Hiszem, hogy minden létező éppen eleget tud az élet lényegéről ahhoz, hogy a számára megszabott törvények szerint fussa be pályáját. Ezért tudom, hogy ezeket a törvényeket nekem is módomban van önmagamban felismerni és életemre, életművemre alkalmazni. Hogy erre a felismerésre eljutottam, hogy ez számomra cselekedeteimet és az élet árnyalatait magyarázó tudatos művészeti módszerré vált, abban döntő hatása van a pszichoanalízisnek, amellyel tizenhét éves korom óta állandóan foglalkozom és amellyel gyakorlatilag is módom volt megismerkedni. Ez tette lehetővé, hogy a művésznek az a pillangója, mely kezdetleges megsejtéseim, tapogatózásaim és első irodalmi kísérleteim gubójában tevékenyen szunnyadt, kirágja magát a ráfonódó formai, társadalmi, morális és esztétikai rétegekből és szabadon repülhessen arra, amerre a természete szerint repülnie kell. A pszichoanalízis adta meg a kulcsot, amellyel megnyitottam embertársaim világos, vagy burkolt cselekedeteit, amelyeket már gyermekkoromban olyan élesen megfigyeltem, hogy egyéves koromig precízen visszaemlékszem reájuk. Ezzel a kulccsal léptem be az önmagam előtt is százszor eltakart énem rejtett területeire. De tovább megyek: a pszichoanalízis szabadított meg mindenféle iskola nyúge alól—és itt iskola alatt nem kizárólag stílusiskolát, vagy irodalmi módszert értek, hanem azt a mérhetetlen rendszert, amelyet hosszú évek során felépített bennem az iskolai, családi, vallási, társadalmi, filozófiai és egyéb hajtóerők egész tömege. Csak ezzel tudtam kíméletlenül leválasztani magamról mindazt, ami nem tartozik szigorúan egyéniségem lényegéhez és amivel nem lehet és nem szabad közösséget vállalnom. De a pszichoanalízis tapasztalatai és kísérleti rendszere tette számomra lehetővé azt is, hogy felismerjem a céloommal ellenkező akadályokat és megtaláljam azok sebezhető pontjait. S hogy úgy tudjam kifejtetni művészi és társadalmi feladatomat, hogy a körülöttem tomboló életet tárgyilagosan szemlélem és minden gyűlölet nélkül romboljam, amit rombolni-valónak tartok.

Nem szeretném azonban, ha azt hinné valaki, hogy a pszichoanalízis valami gépies szemléleti módot erőszakolt reám. Ez homlokegyenest ellenkezik a pszichoanalízis lényegével. Hiszen a pszichoanalízis sohasem tagadta és nem is fogja tagadni a lélek intuitív működésének jelentőségét, sőt nyíltan kimondja,—és ezt éppen Freudnál olvashatjuk,—hogy a lélek számtalan területét megvizsgálni és kifejezni ma még nem tudjuk, sőt éppen a művészi alkotás az, amely misztikus kapcsolatot tartva fenn ma még ismeretlen természeti erőkkal, a legtöbb ilyen feltáratlan területet mutatja. Hogy például mennyi szerepe van művészi alkotásban az egyénnek a közösséggel való meghasonlásában, hogy milyen rétegekből törnek fel a művészet stílári és gyakran már zenei alkotóelemei, hogy mennyi része van benne a révület állapotának, és azt ugyanakkor élesen ellenőrző tudattalan mérlegelésnek,—nem tudjuk. A pszichoanalízis az emberi lélek kutatásának természetvizsgáló módszere, s amit vele, mint tapasztalati és kísérleti tudománnyal lemérünk és megállapítjuk, a művésznek csak alapul lehet elfogadnia, ráépítvén azt a világképet, amely harmonikus egészként fejezi ki az egyént és a tömeget, az embert és a természetet, a láthatót és a csak megsejthetőt. Hogy azonban ez a felismerés is hatékony művészi erő legyen, annak

nélkülözhetetlen módszere a pszichoanalízis, s nem is hiszem, hogy komoly művész ma nélkülözni tudná. A művész: korának embere; a pszichoanalízis: „a művész korának tudománya!” A kettő egymástól épp olyan elválaszthatatlan, mint ahogyan nem lehet elválasztani a testet a lélektől, Dantét a kereszténységtől, Michelangelót a renaissance világképétől.

(In: *Emberismeret*, II. évf. é. kötet. 1935. 99—103.)



BÁLINT GYÖRGY

## *Pszichoanalízis és irodalom*

Látszólag könnyű, de mégis nehéz feladat: megállapítani egy tudományos felismerés vagy filozófiai rendszer hatását az irodalomra vagy egyes írókra. Könnyűnek látszik, mert egyes irodalmi művekben gyakran egészen szabatos kihangsúlyozását és kísérletszerű bizonyítását találjuk bizonyos tudományos vagy bölcséleti tanításoknak. A nehézség akkor kezdődik, amikor nagyobb kritikával fordulunk ezek felé az irodalmi tünetek felé és felvetjük a kérdést: nem lehetséges-e, hogy az író nem olvasta az elméleti könyveket, hanem közvetve hatott rá a szóban forgó tudományos vagy filozófiai elmélet, mely már úgyszólván hosszabb idő óta „a levegőben van” és áthatja a nagyobb tömegek gondolkodását? Vagy talán az is lehetséges, hogy rokonszellemek és rokonvérmérsékletek találkoztak és az író magától jutott ezekre a gondolatokra, ami könnyen hihető, már csak azért is, mert az író is abban a szellemi és társadalmi miliőben él, mint az elmélet szerzője és mindkettőjük munkásságára ugyanazok a társadalmi viszonyoknak a szellemi kigőzölgései hatottak. Éppen azért az ilyen hatások felkutatása és pontos lemérése meglehetősen bonyolult a legtöbb esetben. Sokszor azonban, tekintet nélkül a hatás körélményeire, ez a hatás, mint tény, kimutatható. Így például, hogy csak a magyar irodalomra utaljunk, vitathatatlanul kimutatható Voltaire hatása Bessenyeiél, Rousseau-é Csokonainál és a preromantikusoknál. Hegel-é Madáchnál, Schopenhauer-é Reviczky-nél, Nietzsche-é Komjátinál és bizonyos fokig Ady-nál, Bergson-é Babitsnál. Schopenhauer és Nietzsche hatása egyébként a modern világirodalom számos írójánál és iskolájánál félreismerhetetlen. Nietzsche hatása talán a legerősebb és a leguniverzálisabb a filozófusok közül. A legkülönbözőbb íróegyeniségek állanak szuggesztív befolyása alatt. Shaw-tól André Gide-en át egészen Stefan George-ig, hogy csak a legnagyobb nevek közül említsünk néhányat. Magának Nietzsche-nak fejlődésén viszont Darwin felismerései hagytak nyomot.

Nietzsche irodalmi hatásához csak Freudé fogható, sőt ez, a tan természeténél fogva még szélesebb körű és mélyrehatóbb. (Marx hatásáról nem ebben a vonatkozásban kell megemlékezni: a szocialista irodalmat nem annyira a tudományos marxizmus elméletének hatása teszi szocialistává, mint inkább maga a mindenütt jelenlévő osztályharc.) A pszichoanalízis írókat ihlető hatása évtizedek óta szüntelenül növekszik. A mai európai irodalom szinte elképzelhetetlen volna Freud nélkül. Ebben egy kis része talán annak is van, hogy Freud nemcsak tudósnak nagy, hanem az íróknak is. Nemhiába kapta meg néhány évvel ezelőtt a Goethe-díjat. Ez a kitüntetés nem a kutatónak szült, hanem az íróknak—és méltán. Nem tévesztheti el hatását az írókra az a tudós, aki úgy tud írni, mint Freud.

De természetesen nemcsak ez az esztétikai körülmény magyarázza Freud és a pszichoanalízis hatását, hanem magának a tanításnak a lényege. Freud nélkül nincs komoly lélektan és komoly emberismeret. Bár egyes írók öntudatlanul, a zseni intuíciójával már jóval Freud előtt is megközelítették az analitikus felismerés lényegét

(Dosztojevszkij, Nietzsche), mégis Freud tárta fel az emberek és köztük az írók számára az Én-nek nevezett dolog irtózatossá, távlatú és mélységű, eddig rejtett részét: az öntudatlant. Nem a mi feladatunk most annak méltatása, hogy Freud mivel gazdagította és mennyiben teremtettené újja a lélektant és az orvostudományt. Minket most csak az érdekel, hogy milyen óriási mértékben növelte az ember megismerésének lehetőségeit és mint hatott ezzel az írókra és az irodalomra.

Módszere, mint minden értékes tudományos módszer, a maga területén dialektikus: az ellentétek mozgásából és kölcsönhatásából építi fel rendszerét. Az emberi lélek alapvető jelenségeit ellentét-párokra bontja és ugyanakkor megállapítja az ellentétek végső egységét. „Es” és „Überich”, libidó és agresszió, életösztön és halálösztön—ezek a legfontosabb ellentétpárok. A lelkiélet lényege a konfliktusok keletkezése, feszültsége és feloldódása. Mindazok a lelki jelenségek, melyeket eddig pozitívumoknak vettünk, sokszor alapjában véve éppen ellenkező jelenségek negatív tükörképei. Minden másképpen van, mint amilyennek látszik. Freud az emberi természet legnagyobb leleplezője és ezzel hatalmas segítséget nyújt az íróknak, akik maguk is, mesterségüknél fogva, leleplezők. Freud megállapításai az emberi lélek különböző vonatkozásaiban olyan ismeretanyagot adnak az írók kezébe, melyet nem nélkülözhetnek többé, mint ahogy Galilei, Kopernikusz és Kepler óta senki sem helyezkedhetik arra az álláspontra, hogy a Nap forog a Föld körül.

Freud új rétegeket ástott ki az emberi lélekben és természetes, hogy az írók elárastják ezeket a rétegeket. Az analízis hatása ebben a vonatkozásban egészséges és termékenyítő. Proust, James Joyce, Duhamel, sőt Thomas Mann oeuvre-jén kétségtelenül kimutatható ez a segítő-inspiráló hatás. Igaza van Babits Mihálynak, mikor irodalomtörténetében megállapítja, hogy aki a legújabb irodalom törekvéseit meg akarja érteni, annak Freuddal is számolnia kell. A modern magyar irodalomban főképpen Karinthy-nál, Márainál, Kosztolányinál és Körmendi Ferencnél érezhető ez a termékenyítő hatás, a lírában pedig József Attilánál.

De vannak e hatásnak veszedelmei is. Gyenge vagy közepes írók felháborítóan élnék vissza a freudi módszerrel. Egyéni hatásmódjuk és kifejezőerejük hiányát „analitikus” stílussal és „tartalommal” akarják leplezni és ez néha sikerül is nekik ideig-óráig. A szabad képzettársítás, a lelki monológ, mely Joyce-nál és másoknál mesterei kifejező eszközzé emelkedik, gyöngébb írók kezében bosszantó, üres modorossággá züllik. Megszületik a népszerű irodalomban az analitikus giccs, az analitikus ponyva, mely annál émelyítőbb, mennél „igényesebb”. Egészen alacsonyrendű regény és dráma, sőt vígjátékiparosok „analitikus” témákat dolgoznak fel, hőseik Ödipuszkomplexusát tálalják fel teljesen kezdetleges, vulgarizált, tételes módon. Görlszerű hősnők és jampec-hőseik minduntalan előrántják gondosan megóvott és készentartott gyermekélményeiket és álmaikat és diadalmasan lobogtatják egymás orra előtt. Jólismert regényhősök olyan boszorkányos könnyedséggel „übertragolnak”, mintha bűvészek volnának és rántottát öntenének ki az üres cilinderből.

De van a freudi hatásnak egy másik árnyoldala is és ez már komolyabb, mert gyakran a legjobb írókra is vonatkozik. Vannak egészen kitűnő írók, akiknek nagyon kapóra jön az analitikus felismerések hatása. Mintha csak vártak volna erre a hatásra, mintha csak lesték volna a nagy és bonyolult témákat, melyek lehetővé

teszik, hogy ne kelljen bizonyos más, nem kevésbé nagy és bonyolult témákat bolygatniuk. Ezek az írók, éppúgy, mint az olvasók, a polgári intellektüelek, mohón merülnek az egyén leghomályosabb lelki régióiba, boldogan boncolják a legaprólékosabb tudatalatti rezdüléseket, csak azért, hogy elkerülhessék a társadalom hatalmas, fenyegető problémáinak vállalását. Magukba néznek, hogy ne kelljen körülnézniük. Strucc módra fúrják fejüket a tudatalatti homokba, hogy ne lássák a veszedelmet. Így foglalja el a „horizontális”, a nagy társadalmi felületeket magába foglaló regény helyét a „vertikális” regény, mely egy ember lelki rétegződésének keresztmetszete. Ez a túlzott és zárkózott „vertikalitás” napjaink sok nagy írójának, például Joyce-nak, egyetlen súlyos hiányossága. Hasonló jelenséggel találkozunk olyan nagyszerű íróknál is, mint Lawrence és Huxley, akik elég nagy távlatú körképet adnak ugyan a polgári intellektüelek csoportjáról, de valami különös konoksággal korlátozzák észleleteiket az egyének lelki életének legfelsőbb válságaira, és nem méltatják figyelemre a tömegek válságát, a társadalomét. A polgári intellektüel és írója, mint mondtuk, csak befelé akar nézni, és erre Freud—szándéka ellenére—alaposan megtanította őket. Az ő pszichoanalízisük ilyen mód egy anarchikus-individualisztikus életforma és világszemlélet hordozójává lesz. Freudot, a nagy rendszerépítőt minden rendszer és általában minden intellektuális rend szétbontásához használják fel irodalmi értékesítői, akik félnek a társadalmi valóságtól és ezért botcsinálta cinizmussal minden valóságot tagadnak, és egy általános relativizmus csillogó, de veszedelmes örvényébe merítenek alá. Addig elemeznek mindent, amíg semmi sem marad meg semmiből. Freud bebizonyította, hogy az ember nem csak észlény és rámutatott a lelki tevékenységek irracionális rugóira: ők továbbmennek, végképp detronizálják az eszt és—mint fordított jakobinusok—megalapítják az Ösztön vallását. A pszichoanalízist gyakran csak ugródeszkának használják, hogy fejest ugorjanak róla az irracionálizmus, a misztika, az „öserdő” stb. vizeibe. Mirsky exherceg a mai angol intelligenciáról írott ragyogó bírálatában meggyőzően bizonyítja be, hogy ez a szellemiség előbb-utóbb önkéntelenül is a fasizmus különböző irányainak intellektuális szálláscsinálójává lesz. Ennél méltatlanabb sors pedig alig érhetné a pszichoanalízist.

A pszichoanalitikusok természetesen nem felelősek ezért. Ők becsületesen művelik nagyszerű tudományukat és nem tehetnek róla, hogy munkájuk eredményét milyen egyoldalúan használják fel egyes írástudók, akik nem látják be, hogy bár pszichoanalitikus látásmód és felismerések nélkül ma nincs irodalom—csak pszichoanalitikus látásmóddal, felismerésekkel az irodalom nem tökéletes. A vertikális irodalom hiányos: az igazi irodalom vertikális és horizontális. Ha az írónak nincs más vezetője, mint a pszichoanalízis, zsákutcába jut. Mintahogy zsákutcába jut minden irodalom, minden tudomány és minden bölcsélet, ha a világképet teljesen leegyszerűsíti és a világot—mint Marx mondta—csak magyarázni akarja és nem megváltoztatni.

(In: *Emberismeret II. évf. 1. kötet (1935) 86—89.*)

# *Az Emberismeret körkérdése magyar írókhoz (1935)*

## *A pszichoanalízis hatása írókra és irodalomra*

Az író és az irodalom viszonyáról két külön cikkben számolunk be. A következőkben magyar írók legszemélyesebb vallomásait hozzuk. Az a kép, melyet itt az írói hozzászólásokon át bemutatunk: nem teljes; de így is igen érdekes adatot nyújt ahhoz a nagy problémához, melyet két kérdésben igyekeztünk összefogni:

1. Mennyiben befolyásolja a pszichoanalízis az emberiség gondolkodását, világképét, irodalmát és művészetét?

2. Milyen hatással volt a freudizmus megismerése az írókra?

Azok a feleletek, amelyeket itt adunk,—úgy érezzük,—túlmennek az írók személyes ügyén. Olyan emberi dokumentumok, amelyeket azok hoznak nyilvánosságra, akik legközelebb állanak az emberformálás irodalmi feladatához. Nem véletlenség ez a névsor, amely magától alakult ki: azok adtak választ kérdésünkre, akik szükségét érezték, hogy válaaszoljanak. Mert egy kissé: önmagukra válaszoltak. Úgy gondoljuk, hogy ezek az írói önvallomások igazi értékkel teszik teljessé azt a képet, amelyet Freudról és tanításairól itt—pro és kontra—kialakítani igyekeztünk.

### *Földi Mihály*

—Megjelenésének első óráitól kezdve Freud lélekelemző rendszere rendkívüli mértékben hatott a szellemi életre. Mint a legtöbb új felfedezés, egyszerre szerzett kis-mértékben híveket és gyűjtött maga ellen nagymértékben ellenfeleket. Orvosnövén-dék voltam, mikor a pszichoanalízis oly hevesen kezdett terjedni, hogy az egyetem konzervatív (és helyes, hogy konzervatív) katedráin is tudomásul kellett venni a létezését: egyik kiváló, azóta elhunyt professzorom, belgyógyász, de az ideggyógyá-szatnak is nagyon értékes képviselője, néhány előadásában ingerülten támadta és nagyrészt megvetően bírálta. Ez a hivatalos hang éppúgy nem befolyásolt engem, mint a XX. század emberiségének nagy részét, érdeklődésemben; tanulmányoztam Freudnak, követőinek és eretnekeinek könyveit s főként Freud műveit, a legnagyobb kíváncsisággal és szinte esztétikai élvezettel, hiszen Freud a német nyelv egyik leg-tökéletesebb művésze.

—Freud és a pszichoanalízis hatásának tanulmányozása a szellemi életre hatalmas követet igényel. Hatása a szépirodalomra például—sematikusan—részben hasznos, részben káros. Jó hatása: megnövelte az irodalom látóképességét, élesítette megfi-gyelőerejét, új területeket tárt fel, új utakat nyitott a lelkiélet tanulmányozása felé, új nézőpontokat szerzett az egész élet felfogása számára, új eszközöket adott a kuta-tó önvizsgáló kezébe. Egyik káros hatása a szépirodalomban ott mutatkozott, ahol szinte öncélúvá vált az elemzés. Sok író hosszú ideig úgyszólván komplexusok halma-

zának látta a világot és azt hitte, hogy az irodalom feladata komplexusok feltárása, megoldása. Ez a törekvés tévedés. Az irodalom—a pszichoanalízis szótárát használva—komplexusokból él; komplexusokat teremt; ezek megértése és feldolgozása a tudomány feladata s nem az íróé.

—Freud mindig hangsúlyozta, hogy szigorúan tudományosnak tekinti működését (a XIX. század természettudományos értelmezésében) s rendszere távol áll minden spekulatív célzattól. Ennek az elvnek hangoztatása helyes, de sohasem talált és nem találhat teljes meghallgatásra. A pszichoanalízis—akarva, nem akarva—olyan területeket érint, amelyeknek feldolgozása közben az olvasó nemcsak analízist, hanem választ, útmutatást, pozitív irányt vár, sőt kap. Ha például az istenhit analitikus gyökereit tárja fel Freud és rendszere, előbb- utóbb felbukkan az olvasóban a kérdés: jó, de mit tegyek a ledőlt trónok helyébe? ... az, amit kaptam ebben a forradalomban, nem elégít ki. Akármennyire logikusnak látszik is minden okfejtés, mely a metafizikai szükségletek hátterét igyekszik megvilágítani, a magyarázatok nem szüntetik meg a szükségletek érzését. Azért, mert tudom, hogy mi, hogyan idézi elő benne a szomszomság érzését, az öntudat világossága nem akadályozta meg, hogy bizonyos vegyi és fizikai folyamatok következményeképpen újra és újra ne keletkezzék bennem a szomszomság érzete. Ha el tudnám fogadni a pszichoanalízis tanításait az emberi elme metafizikai alkotásairól, nem vághatom útját a metafizikai hajlandóságok állandóan visszatérő, újabb és újabb megnyilvánulásainak. A pszichoanalízis—bizonyos fokig Freud ellenére, de tőle mégis elválaszthatatlanul—a szellemi élet végső kérdéseire is állandóan hozzányúl. A végső kérdések szempontjából a pszichoanalízis gondolatmenetét szűknek, elfogultnak, hiányosnak érzem s e végső kérdésekről az egész épület tökéletlenségeit. Amilyen erősnek mutatkozik a pszichoanalízis a részletezésben, annyira elégtelennek látszik az összefoglalásban.

E sorok egy gyors nyilatkozat vázlatos feljegyzéseit; a téma alapos kifejtést, mély tanulmányozást követel. Évek óta foglalkozom ezzel a témával s reménykedve várom azt a nyugalmas időt, amikor feldolgozhatom majd jegyzeteimet és a szükséges laboratóriumi, klinikai vizsgálatokkal kiegészíthetem, alátámaszthatom gondolataimat. Könyvemnek, melyet erről a kérdésről írni akarok, tartalma és címe: pszichoszintézis.

*Füst Milán*

Hogy mely hatással van a pszichoanalízis a mai szellemi élet fejlődésére, valamint a társadalomra,—megítélni nem tudom. Az irodalomra tett hatásáért nem lelkeseдем. Tapasztalatom szerint ugyanis legfőbb hatása eddig abban volt, hogy egyelőre még közkeletűbbé tette az irodalomban is a pszichologizálás kedvtelését.

E kedvtelés eredete voltaképp a Dosztojevszkij utáni korban keresendő. Tőle való örökségünknek tekintem a pszichológia iránt való érdeklődésünket, mi több, úgy vélem, hogy nyilván az ő hatása teremtette azt a légkört is, amelyben a lélektani tudományok oly dús fejlődésnek indulhattak. Ám, ami e tudománynak jót tett, ami éltette, kedvező fogadtatását előkészítette, ugyanaz a pszichológus hajlandósága, úgy vélem, nem éppen előnyösen hatott az irodalomra. Mert az a tévhitet keltette az olvasóban és íróban egyaránt, hogy a pszichologizálás, lélektani magyará-

zatok, a „mélyen-látás”, „a lélek mélységeiben” való búvárkodás már önmagában is művészi teljesítmény. Holott nem az. A művészet ma is és változatlanul csak akkor művészet, ha *mindenekelőtt* naivitásunkat frissíti fel, ha naiv érdeklődésünkre, valamint indulatvilágunkra hat—s eleddig erre más módját nem ismerjük, mint azt, hogy vagy dalol (indulatmeneteink rejtélyes és ismeretlen útján halad), vagy pedig szemléltetően gyönyörködtet,—mégpedig akár jár ez ezenfelül még lélektani tanúságokkal is, akár nem. A művészet mindmáig a kedélynek és az érzékeknek öröme maradt,—ebben, mióta a világot ismerjük, semmi változás nincs—s az írásműben rejlő más tanúságok csak akkor növelhetik értékét, csak az esetben válhatnak annak kincsvé, ha a mű előbb említett legfőbb rendeltetésének már megfelelt, vagyis, ha gyönyörködtet. S az új tudástól ihletett ily művet vajmi keveset láttam eddig, alig találkoztam oly íróval, akinek művészeti erejét az új lélektan sugallta éleslátása élteti. Közepes írásmű már több került eléem, olyan, amely zsúfolva volt lélektani észrevételekkel, hallomásból is épp eléggé ismert utalásokkal, s amelyekben az éleslátás helyén a már ismert tantételek szemléltető bemutatása foglaltatott. E művek nem más hatást tettek rám, mint holmi beszámoló, vagy illusztráció, vagy éppen túlhangos helyeslés,—egyszóval nem éppen becsületes hatást tettek. Ezzel nem azt akarom mondani, hogy e kedvtelés rosszabb írókat nevelt volna, mint amilyenek minden időben szükségszerűen voltak és lesznek, csak épp, hogy a fent említettek gyarlósága ellenszenvesebb talán, mert „komoly” szándékainál fogva több figyelemre, s a „komoly művészet” iránti nagyobb megbecsülésre látszanak igényt tartani. Holott, ami bennük „komoly”,—inkább ballaszt, teher,—az olvasónak gyönyörűség helyett unalmas fáradság.

Az átlagos irodalom látványa nem kevésbé sivár, mint amilyen minden időben volt s ez természetes is. A pszichológia százada, (ahogy e századot bátran el lehetne nevezni) s annak minden tudása sem varázsolhat lángelméket a közepesség helyére, aminthogy semmiféle tudás sem hozhat létre tehetségeket. Az irodalom sorsa viszont csak ettől függ: tehetséges emberek művelik-e?—az írók tudása, hite, vagy meggyőződése, ha nem is elhanyagolható körülmény,—e dolog lényegén azonban keveset változtat. Könnyen elképzelhető tehát, hogy akad olyan tehetség is, aki a pszichanalízis szellemétől áthatva remeket alkot... Egyelőre a ma élő kitűnő írók alkotásaiban alig látom az új tanok nyomát,—vagy, ha van ilyen, magának e ténynek a mű értékét illetően jelentősége nincs.

S ami végül a magam személyét illeti: az őszinteség kötelez bevallanom, hogy különös egyéni okoknál fogva nem foglalkoztam eddig a pszichanalízis tudományos irodalmával,—sajnos, még Freud műveit sem ismerem. Nem is oly rég még el is zárkóztam előlük, s csak annyiban vettem róluk tudomást, amennyiben az elkerülhetetlen volt. Az utóbbi években mégis kénytelen voltam a lelki vizsgálat e módszerével behatóbban is megismerkedni, idegbajom miatt,—ám akkor is inkább rábíztam magam tapasztalataimra, az elmélettel ma sem foglalkozom. Illetve, hogy hálátlan ne legyek, meg kell itt jegyeznem, hogy Neufeld Jolánnak Dosztojevszkijről szóló tanulmányát nagy élvezettel olvastam, s hogy azt oly munkának tartom, amelyben az új tanok az emberismeretnek és lelkiekben való ihletett éleslátásnak kitűnő szolgálatot látszottak tenni.

*Kassák Lajos*

Nem vagyok freudista, mint ahogyan semmiféle irányzatot nem csatlakoztam fenn-tartás nélkül. Ez azonban a legkevésbé sem azt jelenti, hogy akár tudományos, akár művészeti irányok, elméleti vagy gyakorlati újítások iránt vakon és érzéketlenül kö-zömbös lennék. De jelenti azt, hogy a részt csak az egészrel viszonylatban tudom értékelni—a részletek kibontását, megdolgozását a specialisták feladatának tartom, laboratóriumi munkálkodásnak, amihez nekem, kívülállónak nem lehet kategórikus hozzászólásom,—de, úgy vélem, mindenképpen jogom van ahhoz, hogy tiltakozzam az ellen, ha valaki vagy valakik a részletproblémát általános jellegűvé akarják mi-nősíteni.

Nem vagyok freudista, de behatóan érdeklődöm a pszichoanalízis alakulása és a kísérletek eredményei iránt. Helyesebben úgy kellene mondanom: érdeklődöm a pszichológia és annak keretében a pszichoanalízis iránt is, amit az előbbi részének tartok. Pszichológia: az élet lényeges, átható megismerésének tudománya (nem pedig a magyar értelmezésben leszűkített „emberismeret”)—a pszichoanalízis ennek átfogó, de ma még gyermekkorát élő tudománynak gyakorlati módszere és ennek a gyakorlati módszernek egyik nagy jelentőségű tényezője a freudizmus. Nyilvánvalóan tehát még a pszichológia fogalomkörében sem egész, hanem annak része. Sajnos, ma úgy látszik, meglehetősen egyedül állok ezzel a véleménynyel.

A nagy társadalmi megrázkódtatások, amelyek a külső, materiális keretek meglazítása után a szellem egyensúlyállapotát is megbontották, ma már olyan mély reakciót váltanak ki az emberből, hogy egész tömegek felett úrrá lett a bizonytalanság és a kétségbeesés. Ebből a pszichózisból érthetően következik pszichoanalízis, freudizmus szinte konjunktúrális térhódítása s ezzel a hódító sikerrel egyidőben magának a freudizmusnak részbeni dogmatizálása, részbeni elsekélyesedése. Freud annak idején tényekből indult ki, a valóság talajából építette ki elméletét (amelynek korszakos jelentőségét mindenkinek el kell ismerni). Követői nagy része azonban ma már az elméletekből kialakított formulákkal közeledik az anyaghoz, ami alatt most a pszichét értem. Általában ez minden tudományág és minden tudományos felfedezés sorsa, de véleményem szerint a freudizmus esetében a szokottnál is előbb alakult ki ez a természetellenes, fordított viszony. Ezek szerint a pszichoanalízis sikerét nem a maga kibontakozott erejében, hanem a tárgyi és alanyi életjelenségek szétziláltságában, legyengültségében látom. Más, kevésbé kulturált korban ilyen állapotok közepette a varázslóknak, a ráolvasóknak és javasasszonyoknak lenne konjunktúrájuk.—Azoknak tehát, gondolom, akik a pszichológiát komoly tudománynak, a pszichoanalízist a pszichikális bajok felkutatására és gyógyítására alkalmas módszernek akarják—azoknak fel kell figyelniök és valóban a kérdés lényegébe kell hatolniok. A pszichoanalízist a pszichológia tudományának érdekében (helyesebben: emberi életformák magasabb rendű kialakítása érdekében) meg kell védeni a sarlatánoktól és konjunktúrázóktól. A pszichológia tudósa nem képzelhető el társadalomtudományos képzettség nélkül és kíváncsnak látszik, hogy a pszichoanalitikus általános orvosi képzettséggel rendelkezzen. Hiszen a lélek alapjában véve maga a test és a test nem más mint maga a lélek. Egyazon valóságnak különböző, de egymástól el nem választható, külön fel

nem fogható tulajdonsága, jellege. A kettő úgy össze van nőve egymással, mint a fény és az árnyék. Az eddigi orvostudomány legnagyobb fogyatéksága, hogy csak fél szemmel látott, majdnem kizárólagosan csak a testre irányította tekintetét. Nem szabad, hogy most a pszichoanalitikusok fölött is eluralkodjon ez az egyoldalúság.

Hogy félre ne értsenek: A fentiekben nem a pszichológia és pszichoanalízis ellen nyilatkoztam—hanem azok mai megnyilvánulása ellen: a pszichológia és pszichoanalízis tudományos jelentősége érdekében.

Végül a két feladott kérdésre egészen röviden:

1. A pszichoanalízis egyelőre még önmagában is annyira problematikus, hogy a társadalmi felfogásra felfogásra és az irodalomra észrevehető, átformáló hatással nem lehetett. Sok más alakuló jelenség között maga is annyira az alakulás kezdeti szakaszában van, hogy egyelőre sokkal többet profitálhat az irodalomtól, mint az irodalom tőle.

2. Irodalmi munkásságomra, úgy érzem, semmi különösebb hatással nem volt a pszichoanalízis megismerése. Ha mód adódik rá, elolvasom a pszichoanalitikusok írásait és meghallgatom előadásait, de a legtöbb esetben úgy vagyok velük, mint a legtöbb marxista dialektikussal. Hallom, hogy a dialektikát magyarázzák és meg kell állapítanom róluk, hogy érzéseikben és gondolkozásukban antidialektikus lények. Dosztojevszkij művei a pszichológiai teljesítmény remekei... A pszichológia tudománya, a pszichoanalízis segítségével feltétlenül hatással lesz a jövő embertípusának kialakulására, de az irodalom csak mint ennek a pszichológus embernek megnyilatkozása és közlésformája válik majd horizontálisan és vertikálisan a mainál átfogóbbá és jelentősebbé.

### *Komlós Aladár*

1. Volt egy időpont: a húszas évek eleje, mikor úgy látszott, hogy a pszichoanalízis át fogja alakítani az európai műveltséget. Az utóbbi évek eseményei után ebben nehéz hinni többé. A mai ember nem akarja vizsgálni szenvedélyei eredetét, hogy ezáltal tompítsa erejüket. Szenvédélyeinek sem okát, sem értelmét nem kérdezi szívesen, és bizalommal követi irányításukat. A pszichoanalízis racionálja a lelki folyamatokat a mai Európa nem akarja ezt. Az irracionizmus győzött. *Finis pszichoanalízis.*

2. A művész persze soha, semmi körülmények közt nem vehette volna sok hasznát. Nincs rá szüksége. A legtehetségtelenebb verébnek sem kellett az aeroplánra várni, hogy repülni tanuljon. A lelkiek terén nem hiszek a tudományban. Végre is ami a lélekben végbemegy, azt a pszichológia egyetemi tanára sem képes egyébbel vizsgálni, mint a csupasz szemével. Itt nincs teleszkóp és mikroszkóp, minden azon múlik, kinek milyen jó a szeme. Freudnak nagyszerű szeme van, vetekszik a legkitűnőbb művészekével. De amit nem látott, hanem kieszelt, az esendő konstrukció. Ami a pszichoanalitikus elméletekből a szépirodalomba átszivárgott, néhány év múlva idétlen tudakosságnak fogjuk érezni, mint az öröklés tanának alkalmazását a különben kitűnő zolai regényekben.

3. Saját írásaimra a pszichoanalízisnek, azt hiszem, nemigen volt hatása. Legföljebb arra, amit nem írtam meg. Volt egy időszak az életemben, amikor a lelkifurdalás



néha kiütötte kezemből a tollat: azt kérdeztem magamtól, értelmes és jogos dolog-e kifejezni érzéseket, amelyeket az analízis valószínűleg megszüntethetne? Nem a betegség kihangsúlyozása-e az?

4. Talán csak egyetlen területen van a lélekelemzésnek megmaradó és hasznos lecsapódása: a nevelés terén. Nem mintha hinnék abban, hogy pedagógiai receptek adhatók. De már az is eredmény, ha félművelt emberek is érzik és tudják a freudizmus révén, mily végtelenül kényes és érzékeny jószág a gyermeki lélek. Meggyőződésem szerint, a pszichoanalízis sem taníthat ki senkit nevelővé, de nagy dolog, ha megtanuljuk belőle, hogy a lélek tele van problémával, s hogy ha már biztos vezetést hiába remél a gyermek, jussa van érdeklődésünkre és óvatosságunkra.

### *Komor András*

A pszichoanalízis,—terápiás jelentőségein túl,—amely nem az író területe,—a tudattalan felfedezésével az emberalakítás és a sorsalakítás módszerével ma már világegyetemet jelent. A XIX. század lélekbontó technikája és a mai regény analízise között a különbség az, hogy amíg a XIX. század csak a lélek—hogy úgy mondjam—felső rétegeire hatott és intuícióival oldotta meg a lélek drámai problémáit, a XX. század, még ha tagadja is a pszichoanalízistől való függőségét, a lélek tudattalan erőit már tudatossá tette. A helyzet ma körülbelül az, hogy a mai író számára a pszichoanalízis szinte közhellyé, teljesen ismert irodalmi eszközzé lett. Még az az író, aki semmit nem tud a pszichoanalízisről, öntudatlanul ismeri annak irodalmi eszközeit, s él is vele.

Annai bizonyos, hogy ugyanakkor, amikor a pszichoanalízis új területeket nyitott meg az irodalom részére, egyben oly regényformulát alakított ki, amely bizonyos tekintetben etikaellenes és amely a regény gazdag anyagát igen gyakran egyszerű lelkibontásra szűkítette le. Egy új naturalizmus alakult ki, mint a mai regény egyik megtestesülése, s ez valamennyire a regény elsekélyesítésére is vezetett.

A regényírás új útját én ettől a pszichoanalitikus naturalizmustól való szabadulás jegyében látom, kissé a szürrealizmus útmutatása szerint. Természetesen ez az új fejlődés nem tagadja meg a pszichoanalízist, csak már kilábolt belőle.

A képzőművészetben csak az expresszionizmus ma már teljesen elavult próbálkozásai helyett fedezhetők fel a pszichoanalízissel való kapcsolatok. De az új művészet a Cézanne-i hagyományokkal kívánja folytatni, amely még a lelket is „csendéletté” alakítja át.

Én a pszichoanalízist még diák koromban ismertem meg, ekkor olvastam az első freudi írásokat és azt kell látnom, hogy végzetesen hatott reám. Ma minden igyekezetem, hogy regényeim ne legyenek pszichoanalitikus dokumentációk, mert bizony igen sok újabb regény, amely ennek jegyében íródott,—nem sokkal több ennél. Ennek tartom Stefan Zweig egész munkásságát is.

Az én találkozásom a pszichoanalízissel olyasfajta volt, mint az előttem járó nemzedékeknek találkozása olyan fogalmakkal, mint a haza, nép, természet. Úgy látszik, hogy egész korom arra készült elő, hogy e találkozás nem drámai megrezdülések, szörnyű magáraeszmélések között történjék meg,—de úgy találjunk reá, a pszicho-

analízis törvényeire, mint bennünk lévő kérdések szükségképpen feleleteire. Szinte azt mondhatnám: ha Freud nem fedezte volna már fel a pszichoanalízist,—az én generációm szükségszerűen maga talált volna rá ennek törvényeire.

Még egyszer hangsúlyozom azonban, hogyha mint ember a pszichoanalízis világnézeti alkotóerejét teljes mértékben vállalom is, mint író ennek formalizmusától minden írói eszközömmel szabadulni akarok.

*Kosztolányi Dezső*

A lélekelemzéssel már kora ifjúságomban megismerkedtem.

Ezt tartom lelkiéletünk természettudományának.

Hatása oly óriási, mindent átfogó és beitató, hogy immár észre se vesszük.

Ennél nagyobb szellemi forradalom a hitújítás óta nem zajlott le.

Sok értékes megismerést köszönhetek neki. De munkásságomra legfeljebb csak a külsőségekben hathatott, mert az irodalmi alkotás a lelki élet oly tudattalan mélységből táplálkozik, ahová még a lélekelemzés se jutott el.

*Prof. Vámbéry Rusztem*

Mint aki nem foglalkozom se gyakorlati, se elméleti pszichológiával, nem tudom megítélni, hogy a freudizmusnak az emberi lélek fejlődésére milyen hatása volt. Nem lehet azonban kétséges az, hogy minden gondolkodó ember számára Freud tanításának alapgondolata, amely a tudattalant tette meg a tudatos magyarázatának egyik eszközévé, döntő jelentőségű volt. Magától értetődik, hogy a freudizmus, mint minden tudomány, csak addig tudomány, amíg nem adja fel a tudományos gondolkodás alapszabályait: a kételkedést. Minden tudomány ott kezdődik, ahol a dogma végződik,—helyesebben megfordítva: minden tudomány ott ér véget, ahol a dogma kezdődik. Minthogy Freud zsenijében senkinek sem áll jogában kételkedni, aki tisztában van azzal, hogy előtte minő kevés eredeti eszmével járult hozzá a pszichológia a lényegében ismeretlen emberi lélek felderítéséhez,—abban sem kételkedhetünk, hogy maga Freud e dogmatizmussal szemben feltehetően ugyanarra az álláspontra fog helyezkedni, mint annak idején Marx, amikor azt mondotta: *Moi, je ne suis pas Marxiste*. Már pedig senki sem lehet freudabb—magánál Freudnál.

*Zsolt Béla*

Mint mindenki, ki az analízis mélységeit ismeri—el vagyok attól ragadtatva. Bár, kívülálló, annyira ismerem csupán, amennyire intellektuális úton megismerhettem. Én sose vindikáltam és vindikálhattam magamnak, hogy többet értek a pszichoanalízishez, mint azok, akik Freud tanításain nőttek fel, de mint regényíró úgy érzem, hogy írói módszerem és emberlátásom ösztönösen analitikus.

Be kell azonban vallanom, hogy bizonyos idő óta ezt a korábban korlátlan fanatizmusomat bizonyos reakció, némi kiábrándulás váltotta fel.

Ez a reakció, ez a kiábrándulás természetesen nem Freud tanításainak szól, hanem annak a formának, ahogyan a közönség elé kerül.

A reakció akkor következett be nálam, amikor—remélhetőleg—ordinaré szalon-témává lett a pszichoanalízis, amikor fegyelmezetlen és aszociális félműveltek egyszerű analitikus formulákkal kezdtek dobálózni, sőt mondhatnám önmagukat ünnepegni. Ezt a remek alkotást, amelynek jelentőségét a terapeutikus használatban természetesen nem én vagyok hivatott megállapítani, de amelynek tudományos és emberi jelentősége felmérhetetlen,—bizonyára nem azért fedezték fel, hogy sznob lelkek keresztretjévényfejtő passziói új területhez jussanak általa. Még kevésbe arra, hogy pszichoanalízisre hivatkozva átlépjék a szociális diszciplína-nélküliségében korántsem találhat *igazolást* a pszichoanalízisben, legfeljebb magyarázatot, de ezt is csak—az orvos rendelőszobájában. Ha egy férj megcsalja a feleségét, vagy fordítva, akkor pszichoanalitikus alapon hiába hivatkozik „ösztönéletére”, hiszen vannak más ösztönök is, amelyekre oly könnyűszerrel valóban nem alkalmazná a pszichoanalízis által valóban ismeretlen—felfedezéseit és megállapításait. A pszichoanalízis valóban nem lehet szabadságlevelé aszociális magatartások számára.

Igen érdekes, hogy ez a bulváranalízis, mert bátran lehet így nevezni—épp azokhoz a rétegekhez jutott el, amelyek Freudot—egyáltalán nem ismerik. Abban a formában, ahogy szalontémává lett és *ahogyan* a piacra került, elkerülte azokat a komoly intellektuális rétegeket, amelyek Freudon és tanítványainak tudományos munkásságának megismerésén át korántsem merték ezt a kérdést mindennapi szalonhasználatra profanizálni. Élesen el akarom tehát választani azt a pszichoanalízist, amely Freudon, Ferenczin és más nagyszerű írón és tudóson át jut el az olvasóhoz, attól a másik bulváranalízistől, amelyet Freudra hivatkozva, de annak teljes megkerülésével és kijátszásával saját reklámjuk és gyakran lelkiismeretlen üzleti érvényesülésük érdekében dobnak egyesek „piacra”.

—A leghatározottabban ellene vagyok annak, hogy a pszichoanalízist, ezt a nagyszerű tudományos munkásságot úgy „népszerűsítsék”, hogy könnyű utazási lektűrök formájában tálalják fel hangos reklám kíséretében. Az analitikus maradjon meg abban a misztikumban, amely valahogy tartalmilag hozzátartozik munkásságához és ne süllyedjen le egy alantas érdeklődés olcsó kiszolgálójává. A katolicizmus elterjedésének egyik legfőbb okát abban látom, hogy liturgiájának nyelve a latin volt. Ma úgy beszélnek a komplexusokról, hemmungokról stb., mintha ez utcai téma lenne. Természetesen ezek egyike se olvasott egyetlen Freud-könyvet sem, akinek nagyszerű írásművészete még azok számára is a legnagyobb élvezet, akik ellene vannak. Ez a publikum nem ismeri Ferenczit sem, akinek például a „Katasztrófák a nemi működés fejlődésében” könyve nemcsak tartalmával, de tudományos megírási módszerével kizárja, hogy bulvár olvasmánnyá lehessen. Ezek a pszichoanalitikus „népszerű” könyvek lassanként átveszik azt a szerepet, amelyet a lexikonok játszottak az ifjúságunkban és bizonyosan a mai ifjúság életében. Éppúgy olvasták a kórtörténeteket és leírásokat, mint ahogyan mi a képekből és rejtelmes címszavakból tudtunk meg rejtett titkokat.

Természetesen csak azért beszélhetünk erről a bulvárpszichoanalízisről, mert „bulvár-pszichoanalitikusok” vannak, akik Freud nagyszerű felfedezését felhígítva és kom-

merciálva szolgálják fel népszerűsítő könyvekben, újságcikkekben és előadásokban, de rendelőikben is. Ezek Freud helyett egyre saját magukat találják fel. A vadanalízis s ezek a vadanalitikusok sokban hozzájárultak ahhoz, hogy a pszichoanalízis így az ebek harmincadjára kerülhetett. A vadanalitikusok körét nyugodtan ki lehet terjeszteni nemcsak azokra, akik „titokban” analizálnak,—ami szerintem még akkor is kuruzslás, ha orvosok csinálják, de azokra is, akik analízis címén—anélkül, hogy maguk megfelelő analízisen átmenve, ami tudomásom szerint az analitikus működés alapja, higgadt és kiegyensúlyozott emberi apparátussal rendelkeznek,—szuggesztív befolyásukat és bizonyára azt a függőségi viszonyt, amely orvos és páciense között kialakult, arra használják fel, hogy tanácsaikkal olyan aktivitást fejtsenek ki, amelyhez a pszichoanalízisnek valóban nem lehet köze.

Én Freud pszichoanalízisét a legnagyobb felfedezésnek tartom, ami az emberrel történhetett. Ezt a remekművet vissza kell vezetni a terápia területére, s a tudományos kutatásnak annyi más terepére, ahol használható és értékesíthető. A „zsurnaliszta” népszerűsítés helyett,—amely mindig kész arra, hogy a publikumot—, bármilyen napi kérdés merül is—„pszichoanalízissel kiszolgálja”—valóban népszerűsíteni lehet és kell a pszichoanalízist elsősorban és mindenekfelett Freud és tanításainak megismerésén keresztül, akinek minden írása a legnagyobb intellektuális öröm. És ezt a népszerűsítést megcsinálhatja az Emberismeret is, ha mindig megmarad szigorúan vett tudományos síkján. Minden más: senki sem segít, de mérhetetlen károkat okoz. Már akkor inkább Farkas Imre lelki klinikája, amely senkinek sem ártott, mint afféle analitikus tevékenység, amelynek most már bosszantó gyakran vagyunk tanúi.

Ennyit a pszichoanalízis hatásáról a társadalom gondolkodására. Ami irodalmi hatását illeti, talán a franciákat, Joyce-t, néhány amerikait kivéve: senki sem alkalmazta, mint metódust. S ez jól is van így. Az irodalom, a legteljesebb analitikus beállítottsága mellett használja csak a maga irodalmi módszerét, nem pedig a pszichoanalízisét, amely elsősorban gyógyító tudomány, vagy ezzel egyértékűen: természet tudomány. Nem kétséges, hogy a pszichoanalízis elképzelhetetlen mértékben bátorítóan hatott az irodalomra. Felbátorította az írókat, hogy ki merjenek mondani olyan belső titkokat, amelyet azelőtt, ha akartak, akkor sem tudtak volna felszínre hozni. Az analízis így az irodalom közkincsévé vált és ez elképzelhetetlen gazdagságot jelent. Még egyszer elismétlem azonban: az analízis hatása nem abban áll, hogy az író részére új módszereket adott, illetve a pszichoanalízis saját módszerét reá szabadította volna az irodalomra, hanem abban, hogy az író magát szabadította fel. De csak azt az író, aki nem áll oda harmadiknak a bulvár-pszichoanalízis bulváranalitikusai mellé, hanem éppúgy harcol a beteg közszellem ellen is, mint minden ellen, ami alkalmas arra, hogy egy nagyszerű értéket, egy pompás felfedezést formájából és tartalmából kivetkőztetve utcai használatra változtasson át.

(In: *Emberismeret*, II. évf. 1. kötet. 1935. 103—110.)

---

# VITA

---

KARINTHY FRIGYES ÉS FERENCZI SÁNDOR VITÁJA

KARINTHY FRIGYES

## *A Macbeth-jóslat lélektana és erkölcsstana*

Gyengébbek kedvéért: Macbeth-jóslatnak (a Shakespeare Macbeth-jében előforduló ilyen természetű jóslat után) hívjuk azokat a jövődöléseket, amelyek szándékosan vagy öntudatlanul (rosszhiszeműen vagy jóhiszeműen) előidézik azt, amit megjövendölnek: ezek tehát tulajdonképpen nem jóslatok, hanem (ritkábban) tudatos vagy (legtöbbször) tudattalan szuggesztiók, melyek a legsóvárabb vágyukat csiklandozó, tehát leghatásosabb inger, a jövőbe látás álruhájában férkőznek közel akaratunkhoz, hogy befolyásolják, idegen akaratelemeket csempésznek belé, idegen akarat szolgálatába hajtják.

Ennek a szuggesztióféleségnek lefolyása (sematikusan) a következő:

Á.-nak érdekében áll, hogy B. bizonyos cselekedeteket kövessen el, vagy oly módon változtassa akaratát, ahogy az Á.-nak megfelelne. Az egyenes akaratátvitel (rábeszélés, ösztönzés) azonban, eltekintve attól, hogy erőteljes ellenállásra talál, azonkívül, ha ezt le is tudná győzni, nyugtalan érzést hagyna maga után Á.-ban, mert a közvetlen akaratátvitel nyilvánvalósága a szuggerált cselekedet következményeiért visszahárítaná rá a felelősséget minden kockázatával, mint felbújtóra. Ha azonban Á. szavának, véleményének B. előtt súlya és tekintélye van, módjában lehet ezt a felelősséget oly módon hárítani el preventíve, hogy akaratát jövődölés formájában közli B.-vel: azt állítván, hogy B. mint ilyen és ilyen ember (persze, önkényes tettségére szerint, a célnak megfelelően jellemezve B.-t) ezt és ezt fogja elkövetni. B., aki hajlamos hinni abban, hogy Á. valódi „emberismerő” s mint ilyen, „következtetni” tud a jellemből, tehát jövődölni is tud, ettől fogva kétféle hatás alá kerül. Először is a jellemzésnek hatása alatt természetének minden megnyilvánulását önkéntelenül is ellenőrzi, összehasonlítja ezzel a jellemzéssel — a megfelelőnek látszó adatokat nyilvánartja, a többit elfelejti; ily módon csakhamar arra a meggyőződésre jut, hogy a jellemzés helyes volt — e meggyőződés kialakulásával megerősödik Á. emberismerő képességében való hite. Ebben az első stádiumában a sugalmazottságnak, még nem követi el a megjövendölt cselekedetet, de már vakon rohan a második stádium felé,

amelyben elfogja követni. Egyidejűleg ugyanis azzal a felfedezéssel, hogy Á. tökéletesen jellemezte őt, gyökeret ver az emberi természetnek általában lehetséges — hogy tehát az emberi természet, emberi jellem a pozitív ismeretek kategóriájába tartozó valami lévén, éppúgy leírható, meghatározható, mint minden egyéb pozitív dolog — ha pedig leírható és meghatározható jelenségeiben, tevékenységében és irányában is éppen úgy kiszámítható, mint azok — más szóval alkalmas rá, hogy jelenvaló tevékenységéből következtetést vonjunk jövőbeli tevékenységére. És kialakult a fatalista pszichózisnak klasszikus, klinikai kórképe — az a rögeszme, hogy cselekedeteinek mechanikus, okozati összefüggése kell hogy legyen egy meghatározott lelki képlettel, az úgynevezett „jellem”-mel, amivel a szerencsétlen mániákus behelyettesíti elvesztett, élő, eleven én-jét. Innen kezdve alig érdekli más, mint a bekövetkező esemény. Süketen és vakon megy el tulajdon akarátának és vágyának ezerféle teljesülési lehetősége mellett — első személy helyett harmadik személynek tekinti magát, akinek „feladata”, súlyosabb esetben „hivatása” van —, és nem nyugszik, amíg azt a feladatot, a Macbeth-jóslat tartalmát végre nem hajtotta. Utána, rendesen, a teljes meg hasonlítás és összeomlás következik.

## II.

Ez volna, ismétlem, a Macbeth-jóslat beváltásának sematikus leírása. A valóságos életben természetesen a sorsunkat, boldogságunkat vagy szerencsétlenségünket kialakító sok mindenféle hatóerő között ez a szuggesztívó csak mint összetevő szerepel és szerepelt mindig, mióta egyik ember gondolatát és érzését közölni tudja a másikkal, hogy ezzel annak gondolatát és érzését befolyásolja. A modern, európai ember gondolkodásmódja, nevelése, filozófiai kultúrája azonban — és éppen ezt akarom kimutatni — fokozottan alkalmas talajjá teszi lelkét a sugalmazásnak erre a fajtájára: ezért időszerű felhívni a figyelmet a Macbeth-jóslat kivételes veszedelmére.

Az elmúlt század racionalista szelleme a lelki tényeket éppúgy leírható, fatalista értelemben törvényszerű jelenségeknek tekintette, mint természettudománya az érzéki világot, vagy művészete a mozgásban kifejezett életet. Ez a szemlélmód éppúgy a megelőző racionális enciklopédikus-tudományos nevelésből maradt meg, mint minden egyéb; ha, mondjuk, a természettudományban Darwin nevével és szellemével, az irodalomban Zoláéval, a művészetben a megfelelő iskolával jelölöm meg röviden naturalizmusnak nevezett irányt: akkor a lélektanban Janet, Freud tanítása az ennek megfelelő klasszikus példa. A pszichológia naturalizmusát azonban az utóbbi évtizedek hanyatló formaérzéke hibásan alkalmazta, belső azonosságnak tekintve azt, ami csak hasonlat volt: — művészet és tudomány és életbölcesség között zavaros, korai koros kölcsönhatások jelentkeztek. A félig megértett, sületlen megismeréseken táplált lélek elvesztett a növekvő fogalomzavarban — összezaggyvált szubjektumot és objektumot, érzékletet és spekulációt: elvesztette az ellenőrzést, minden ítéletet előbb a valósággal, s csak azután az ítélő személyével összehasonlító kritika zsinórmértékét, mint a skolasztikusok annak idején. Szabadon kóvályogva az önelemzés légüres terében, odáig jutott, hogy minden öröm és bánat okát, mint kutya a farkát, önmagában kergesse, életét és boldogságát kizáróan ama tény következményének tekintse,

mely annak idején ezt az életet létrehozta. (Mintha az élet folytatásához minden pillanatban nem ugyanakkora erő kellene, mint annak létrehozásához kellett!) Akadtak aztán buzgó lélekelemzők, akik, ha kell, kielemezték a lelki okot, a traumát, aminek következtében Freud professzor megalkotta a lélekelemzés teóriáját — és a lelki okot, a traumát, aminek következtében az illető, aki ezt kielemezte, hajlamos volt rá, hogy kielemezze, hogy miért kellett ennek és annak így és így alakulni Freud professzor mentalitásából. És az az egyszerű kis szempont, hogy a teória helyes-e, jó-e, megfelelő-e a valóságnak, s ha igen, hogyan alkalmazható céljának, a lélek harmóniájának, boldogságának felismerésére: az a szempont mint méltatlan, tudománytalan, nem is szerepelt immár a szempontok között. S míg odakint ragyogott a nap, zúgott a tenger, s a huszadik század boldog gyermeke sárkányra pattant, már-már megnyergette a fellegeket: — a „mentalitás” rögeszméje ezerkilencszáztizennégyre megszülte zamatot kis gyümölcsét: a dögvészt és az undort. Jött azután a többi — forradalom és ellenforradalom —, s mindennek betetőzéséül, hogy az Embergyermekek fejlődésének zavaros útján minden szennyeken és trágyákon át visszacsinálják (ne felejtjük el: *inter feces et urinam nascimur!*) jött az adu: a fajkülönbség eszméjének piederstálra emelése: intézményes gyűlölet és halál, az élet, a születő lélek meggyalázása az anyaméh petefészkeiben: az a világboldogító tan, hogy, mint a versenylovaknak az istállóban, minden tulajdonságuk, papírforma szerint, adva van ama világrengető felfedezés alapján, hogy kutyából nem lesz szalonna. S ne hidd, boldogtalan tévelygő, hogy ennek a minden szépség és öröm és nevetés és remény csődjét ásító lelki impotenciának nincs meg a maga személyes, lángoló dialektikája: a fajpsziché, a fajmentalitás, és hasonló számárságoknak külföldön is, nálunk is megvannak a maga apostolai, akik saját magukról határozottan azt állítják, hogy ők nem emberek; hanem egyfajta akarátának inkarnációi, hogy rajtuk keresztül a fajta élete „teljesedik ki”. És kész a frissen sült, tősgyökeres európai ember, aki, ha valami gátságot követ el, egyszerűen ráfogja a papájára — az önérzetes férfi, aki cselekedeteiért Darwinra hárítja a felelősséget — a „hja, és ilyen ember vagyok!”, a „már én ilyennek születtem”-féle legények, a saját magukat képzelt drótokon rángató pojácák, a „velem nem így kell bánni, mert én ilyen és ilyen vagyok”-féle nyavalyatörős asszonyok és hasonló étvágyrontói a mindig megújuló életre egészségesen éhező léleknek. És a többi járulék, mindenféle pánizmus, ellenpánizmus, antiszemitizmus stb. Végre e remek tárgyi világszemléletből fakadó preparált erkölcsi szemlélet (mi lehetne más?): „a zsidók csálnak és lopnak, üssük agyon a zsidókat!”, ehelyett „üssük agyon a csalókat és tolvajokat; ha sok lesz köztük a zsidó, annál rosszabb a zsidókra nézve” — emberi rossz tulajdonságok üldözése helyett emberüldözés, ez az újfajta exorcizmus, mely az ördögöt kergeti ki az emberből, hanem az embert az ördögből.

Körülbelül így fest az a lélek, melyre a Macbeth-jóslat veszedelmessé válhatik. A mechanikus-tudományos eredmények hibás alkalmazása életjelenségekre egyrészt a tudományos gondolkodás tisztaságának árt, másrészt az életet nyomorítja ott, ahol nem elég erős, hogy lerázza magáról. Elfelejtjük, hogy jósolni (Ostwald klasszikus fogalmazását idézve) csak a tudomány jósolhat és csak a maga hatáskörében, a mechanikus jelenségek világában — élet az életről, akarat az akaratról nem jósolhat semmit, élet az életet, akarat az akaratot csak sugalmazhatja, befolyásolhatja, te-

remetheti és megsemmisítheti: élőlény jóslata más élőlény vagy -lények sorsáról alapjában véve mindig Macbeth-jóslat, Macbeth-szuggesztió. Mindig enyhe émelýgéssel párosult bosszúsággal tölt el, mikor például a legélőbb anyaggal foglalkozó, legélőbb élőlénynek, a költőnek heves vágyát, akarátát, a rossz ellen való kétségbeesett tiltakozását, a jónak mohó kívánását váteszi, jövőbe látó képességének klasszifikálja a rajongó utókor, abban a naív hitben, hogy ezzel a legnagyobb elismerés babérját nyújthatja át.

### III.

A kísérleti tudomány végső céljának, az ember boldogulásának jegyében elfogultatlan vizsgálja az élet elemi jelenségeit, életfenntartókat és életpusztítókat egyaránt — előbbieket oly célból, hogy ellesse a teremtés titkát utóbbiakat, hogy irányukat megváltoztassa: ahogy a pusztító villám lényegét felismerve, megtalálja a villamos erőt, és gépeket hajt vele, az élet pusztító erőit is kihasználhatja, és jóra fordíthatja. A kísérleti lélektan Macbeth „lesz, hogy legyen” jóslatát, ezt a veszedelmes, romboló erőt (tudatosan és óvatosan kezelve) utóbbi időben jó sikerrel alkalmazta, a szigorúan tudományos hipnotikus gyógyító kísérletek formájában. Itt, légüres térben, melléktünetek kikapcsolásával, a belátással ellenőrzött jó szándék segédlete mellett tökéletes tisztaságban zajlik le a folyamat. A különben is beteg akaratot teljesen, szinte azt mondhatnám: sterilizálva, antiszeptikus módon kikapcsoljuk és egy számított, a szóban forgó lélekre nem veszedelmes, szigorúan az ő életérdekével összeegyeztethető (rendesen ép, bizonyos akaratbetegség leküzdésére irányuló), tehát szintén steril jóslatot csempészünk be az öntudatlannak a tudattal kommunikáló apparátusába. Az elaltatott beteg hallja a jóslatot. „Ön holnap ezt és ezt fogja tenni, így és így fogja érezni magát, ebbe és ebbe az irányba összpontosítja lelki tevékenységét.” Hallja a jóslatot, akarata, életereje nem ellenszegül, felébredve nem is tudja, hogy a jóslat csak áljóslat, műjóslat, Macbeth-jóslat volt, összetéveszti tulajdon akaratával és rendszerint azzal a gyorsasággal és precizitással, ahogy a laboratóriumban előkészítve szoktak lezajlani a fizikai jelenségek, az emberre való veszedelem nélkül, vagy ahogy például a himlőoltásnál kicsiben kitermeljük a betegséget, elkerülve a betegség veszedelmét — a Macbeth-jóslattal művi úton megfertőzött lélek végrehajtja a jóslat tartalmát és immunizálódik más, káros befolyásokkal szemben. Ez az egyetlen terület, ahol a Macbeth-jóslatnak hasznos szerepkör nyílik, ahol szinte azt mondhatnánk, a Macbeth-jóslatnak jövője van. Elvértve persze a gyakorlati életben is előfordul, hogy a Macbeth-jóslat hasznos, termékeny eredménnyel jár; rendszeren olyan esetekben, mikor a jós valamilyen diszpozíció következtében kedvező irányban elfogult azzal szemben, akinek jósol, hajlamos rá, hogy túlbecsülje, s így tudtán kívül tulajdonképpen ő áll az illető hatása, befolyása alatt (éppen azért ezek az esetek nem is tiszta, azt lehetne mondani, ezek inkább ál-Macbeth-jóslatok). A kezdő szerelemekben lehet ilyen jóslatnak eredménye: ez a magyarázata annak, hogy a szeretett nő vagy férfi megszépül, a szerelemre méltóbbá és alkalmasabbá válik magától a szerelemtől — ez a magyarázata mindazoknak a csodáknak, amik úgy születnek meg, hogy valaki hitt ebben a csodában. Magyarul az ilyen jóslatot egyszerűen bizalom-



nak nevezzük. A jó pedagógus jól ismeri jelentőségét és néha félig-meddig tudatosan alkalmazza, mint hipnotizőr. Azt a megszívlelendő pedagógiai tapasztalatot, hogy egy jól alkalmazott dicséret ezerszer buzdítóbb és serkentőbb hatással van a fejlődő képességekre, mint ezer szigorú gáncs és kifogás, egy csapattiszttól hallottam először. Eltekintve azonban a pedagógiától, amely végre mégiscsak inkább tudomány, az elfogult, befolyásolt, tehát nem önző Macbeth-jóslat valóban csodát művelhet, kedvező irányban. A század elején föllendült magyar művészi és irodalmi életben figyeltem meg egy ilyen csodát. Egy érzékeny lelkű, de különben jelentéktelen művész volt a csoda tárgya, aki abban a korban, mikor a zsenik a szóban forgó műfajban már remekelni szoktak, igen gyatra és gyenge műveket alkotott, az úgynevezett „orosz-lánkörmök” halvány árnyéka nélkül. Ezt az embert a szerencsés véletlen odadobta egy forrongó, nyugtalan kultúrharcos társaság kellős közepébe, mely a különben is kultúréhes korszak vezérképviselőjében, a nyugati föllendülés látványán lelkesedve, nemcsak remélte és várta, de öntudatlanul szinte követelte, „jósolta” a honi művészet föllendülését, mohón keresve tárgyát a lelkesedésnek. Különféle, egészen durva külső jelek a szóban forgó művészre terelték a figyelmet. Egyszerre elterjedt a babonás hír, hogy nagy művész született. Az a különös, megfordított helyzet állt elő, hogy váratlanul sokat emlegetett és híressé vált egy művész neve, akinek a műveit senki nem ismerte. Ennek a furcsaságnak magyarázata igen egyszerű. Az a kor, amikor még egy nem létező kultúrhadsereg számára a progresszív irány lázasan készítette elő a kereteket: tisztikart szervezett, és a tisztikar hierarchiája vezér után kutatta a láthatárt. „Ön nem tudja kicsoda X. Y.?” — kérdezte csodálkozva valaki, aki X. Y.-ről semmit sem tudott. — „X. Y. mondjuk a legnagyobb festő!” — És X. Y. — a legnagyobb festő lett, mielőtt maga is tudott róla, előbb lett híressé, mielőtt műveivel okot adott volna a hírre, előbb bíztak benne, mielőtt bizalomra érdemes lett volna. És a csoda megtörtént: a már hírneves művész valóban jobb műveket kezdett alkotni, mint azelőtt, s végre csaknem akkora lett, mint a bálvány, amit csináltak belőle. Vesd össze a jó magyar közmondással: akinek hivatalt ad az Isten, ad annak ész is a hivatalhoz. Annyi bizonyos, hogy képességek fejlesztésében a jóhiszemű Macbeth-jóslatnak üdvös eredménye lehet.

#### IV.

De általában a leggyakrabban az „lesz, hogy legyen” jóslatokat kaján ösztönök váltják ki: hangsúlyát ördögi fenyegető zene adja meg az öntudatlan mélyéből. A jóslatban a jós vágya nyilatkozik meg, a „lesz” mindig „legyen”-t jelent, akkor is, ha Kánaánt és akkor is, sőt akkor még inkább, ha apokaliptikus összeomlást ígér. Hiúság, túltengő önzés, egyéni érdek, ellenőrizhetetlen indulatok — ezek voltak alkatrészei az ördögi kotyvaléknak, mely a fenyér három boszorkányának üstjében fortyogott, mikor Macbeth megjelent köztük, hogy jövődjét láthassa. Eből a fazékból kerültek ki az elmúlt század anyagelvű szemléletének nagy történelmi jóslatai (világháború, összeomlás, különféle diktatúrák), amik mindenütt beváltak, ahol az elnyomott lélek elhitte, hogy szolgaságra született, és szolgaságban fog meghalni — s a zsarnok elhitte, hogy hivatást teljesít embertelen bűneivel. Ezekről a „jósoktól”

tudta meg a vérszopó roszindulat, hogy jöhet gyilkolni és rabolni — az áldozatot már előkészítették, nem ellenkezni, sorsába belenyugodni —, ezek a „jósok” világosították föl a dögvészt, hogy Európa sorsában nagy szerepet szánt neki a Gondviselés, siessen elfoglalni helyét, készüljön a jövőre. Ne felejtsük el, hogy a lelkek ellenálló ereje fordított arányban áll a lelkek tömegével — hogy a tömeglélek gyengébb és ingatagabb és befolyásolhatóbb minden egyes alkatrésznél — ezt jól tudja a demagóg, és jól érzi csörgősipkás vajákos főpapja, a politikai jós. De így van ez minden egyéni élet történetében is. Aki végiggondolja életét, és figyelni lelkének rezdüléseit, észre fogja venni, hogy vonultak végig vörös fonalak életén, döntő pillanatokban, amikre így gondolunk: „ha akkor bátor lettem volna!” e fonalak csomósodnak össze ártalmas, romboló, gátló gömbökké, s akadályozzák meg a cselekedetekben, amikről később derült ki, hogy javát szolgálták volna. Ha e fonalak egyikét megvizsgálod, rá fogsz jönni, hogy gyökerét, magvát a régi, fejletlen gyermekakarat földjébe vetette el valami hívatlan próféta próféta, roszindulatú jós, gyermeklelkek gyilkosa.

Ennyi hát az egész. Aki fölismeri a Macbeth-jóslat veszedelmét, igyekezzék védekezni ellene — magában pedig fojtassa el a jósló hajlandóságot. — Könnyű védekezni: a próféta közül könnyen ismered meg az igazit és a hamisat — a hamis próféta sem Kánaánban, sem az összeomlásban részt venni nem akar, önmagának soha nem jósol, csak másoknak — az igazi legfőljebb idézi önmagára régi próféták jóslatát (Krisztus), ő maga nem tartja elé a jövőndő tükrét, Pandora szelencéjét nem csörgeti füledben, hanem kézen fog, ha elfogadod kezét, s igyekszik vezetni, kalauzolni a göröngyös úton, mely minden fordulónál kétfelé nyílik, újra meg újra figyelmeztet, hogy szabadon választhatsz: nincs kötött marsrutád — a jövőndő nem odakint vár rád, hanem bent a szívedben.

Ne higgy annak, aki jósol és „jellemez” — annak higgy, aki szeret és tanácsot ad.

Világ

FERENCZI SÁNDOR

### *Altató és ébresztő tudomány*

Levél Karinthy Frigyeshez

Kedves Karinthy,

ne csodálkozzék, hogy visszavonultságomból így egyszerre a nyilvánosság előtt aposztrofálom Önt. Bár — igaz — kissé magam is csodálkozom ezen. Majd húsz esztendeje megszoktam válasz nélkül hagyni mindazt a sok furcsa és egymásnak is ellentmondó támadást, mely a pszichoanalízist, az egyetlen mesterséget, amelyhez kissé értek, avatatlanok (ún. szakemberek) részéről minduntalan éri. De nem hallgathatok most, mikor Ön is a támadók közé áll. Mert a mellőzhetetlen, bár tagadhatatlanul szellemdús gúnyolódás levonása után is keserű támadásnak érzem, amit

erről a tárgyról a „Világ” dec. 23-iki tárcájában ír, mikor Freud tanításait is azok közé a „Macbeth-jóslások” közé sorolja, amelyek nem igazak ugyan, de — sokszor emlegetve — valósággá válnak. Ám most sem az a célom, hogy vitatkozzam: régóta beláttam, hogy a vita nem viszi előre a dolgokat soha, mert a vitatkozók nem az igazat keresik, hanem egymás gyengéire vadásznak és tudom, hogy meggyőzni nem, csak meggyőződni lehet. Szóval nem cáfolni akarok, csak emlékeztetni jó régen történt első találkozásunkra és megállapítani a különbséget akkori és mostani szavai között.

Még magam is fiatal voltam és első lelkesült írásaimat közölgettem a bécsi tudós felfedezéséről, mikor megjelent nálam egy kusza hajú ifjú — Ön volt az, kedves Karinty — és elmondta, hogy szükségét érzi, hogy kifejezze rokonszenvét törekvéseinkkel. Azt mondta, hogy kétféle tudóst ismer és kétféle tudományt. Az egyik a valóságot kutatja és az aludni vágyó emberiséget ébresztgeti, a másik lehetőség békében hagyja a szunnyadó világot, sőt azon van, hogy még mélyebben elaltassa. A lélekelemzés, mint mondotta, kiválóan ébresztő hatású és oly irányban halad, amely végül odavezet, hogy az emberi lélek, tudása segítségével, uralkodni fog nemcsak önmagán, hanem a testi és fizikai erőkön is.

Most meg azt írja, hogy abba kell hagyni az önelemzést és arra kell hallgatni, aki békét, harmóniát, boldogságot hirdet, aki ügyes szuggesztiók segítségével, esetleg hipnotikus álomba, célszerű, okos, felvidítő, boldogító érzelmeket, eszméket, akarásokat csempész be az emberek lelkébe.

Én — akkor — régen túl merésznek láttam, amit a tudós hatalmáról mondott, de azóta magam is meggyőződtem állításának igazságáról. A lélekelemzés „ébresztő” természetét teljesen elismertem rögtön és azt vallom ma is, mert tudom, hogy igaz és bátor tudás nélkül minden boldogítás, törekvés hiábavaló vagy legfeljebb múltó illúziót tud kelteni. Ön ellenben — úgy látom — (talán az aktuális nyomorúságok hatása alatt) elvesztette a türelmét és most már nem törődik a tudással és csak arra áhítozik, hogy akármilyen áron, akár altatás árán is, végre egy kis örömhöz jusson a szegény sanyargatott világ.

Nos, én csak annyit akartam most mondani: megállapítani, hogy kettőnk között nem én vagyok az, aki az ébresztők közül visszavonult.

Ténymegállapításaival, mint mondtam, nem szándékozom foglalkozni, de egyetlen érvét mégsem hagyhatom válasz nélkül. Azt mondja, hogy a lélekelemzés anyaga nem objektív valóságból folyik. Ezt minden egyébre épp úgy rá lehet fogni, például a „Macbeth-jóslás” című tárcára is és úgy tüntetni azt fel, mintha az maga is csak Macbeth-jóslás: a Karinty Frigyes mentalitásának szülötte volna. Épp ezért jobb, ha a szerzők szubjektivitására való hivatkozást, mint használhatatlan érvet, mely minden vitát eleve kizár, kikapcsoljuk az argumentumok fegyvertárából.

Ami pedig az emberboldogítást illeti: készségesen elismerem, hogy ez minden tudásnak és keresésnek végcélja. Csak azt teszem hozzá, hogy jobb tanácsot tud magának adni az, aki ismeri magát, mint az, aki azt sem tudja: ki ő, mi ő és mi az, ami őt igazán boldogítaná. Szóval az „önelemzés” mégis csak több, mint légüres térben való meddő elmélkedés. Gondolja meg hova vezetne, ha akármelyik szellemi fizikai vagy természettudományi elvként hirdetné a vizsgálat (vagyis elemzés)

nélküli cselekvés jogosságát. És miért vegyük az emberi lelket olyan szakroszankt, boncolhatatlan valaminek, amivel csak egészében szabad foglalkozni, részeiben nem és miért tudjon jobb tanácsot adni az embernek a lelki kutatást mellőző altató, mint a lélek aprólékos mechanizmusaiiban is járatos lélekelemző.

Isten Önnel, kedves Karinthy, búcsúzó Öntől, de — őszintén megvallva — nem hiszek a búcsú véglegességében, belül inkább azt súgja valami: a viszontlátásra!

Ferenczi Sándor

(In: *Nyugat* XVII (1924), 72–73)

KARINTHY FRIGYES

## *Altató és ébresztő tudomány*

Válasz Ferenczi Sándornak

Kedves és tisztelt tanár úr,

az igaz, hogy nagyon sok gondom és bajom van és ezeknek az „aktuális nyomorúságoknak hatása alatt” most például kénytelen vagyok máskorra halasztani, hogy hosszasabban feleljek nagyon érdekes levelére, amivel sokat foglalkoztam gondolatban — annyit azonban már most megígérek, hogy a „Macbeth-jóslás lélektana” című cikkem védelmében nem fogok hivatkozni a gondokra és bajokra, amik között, de nem hatásuk alatt írtam.

Most annyira szorítokozom csak, hogy egyrészt megfontolásom néhány végeredményét (quod est demonstrandum) előrebecsáljam, másrészt felhívjam a figyelmét arra, hogy — nyilván az én hibámból — rosszul értette cikkem bizonyos mondatait és csakis így juthatott arra az eredményre, hogy én megtagadtam magamat és a lélekelemzés etikáját. Erről szó sincsen, — ami pedig a vitatkozást illeti, tökéletesen az Ön véleményén vagyok, de azzal a kibővítéssel, hogy az igazi vitánál a „meggyőzés” kérdése úgyszólván tárgytalan: az igazi és nemes és termékeny vita célja, Szokratész óta, éppen annak a kiderítése, hogy a vitázók egy véleményen vannak és ezzel erősítik a véleményben foglalt ítélet hitelét.

Tehát.

Cikkemben sehol nem támadom Freud Zsigmond tanát, amit ma is a legfinomabb és legelméletesebb felfedezések egyikének tartok: a „pszichológia tudományok nagyszerű fejlődése” szavakkal főként arra a tanra céloztam. A „mellőzhetetlen” gúnyolódás nem ezeknek a tanoknak szólt, hanem „hibás, korai és káros” kölcsönhatásokról, amik elmélet és gyakorlat, tudomány és közfelfogás, örökéletű igazságok és korszellem között keletkeztek. Hiszen azt a módszert, aminek fejemre olvasásával saját hálóban vélt megfogni, hogy a lélekelemzőt munkája közben elemezzük (és ezzel megzavarjuk munkájában) éppen én próbáltam, ad absurdum, nevetségessé tenni —

a „mentalitás” szót mindenütt macskakörömök közt használom cikkemben, tréfásan idézve, magam is pontosan annak a felfogásomnak igyekezvén kifejezést adni, azt ajánlva másoknak, amit Ön nekem ajánl, hogy „szerző szubjektivitására való hivatkozást, mint használhatatlan érvet, kapcsoljuk ki az argumentumok fegyvertárából.” Az én cikkemben ezt a kitűnő elvet, talán kevésbé sikerült, de értelmét pontosan fedő fogalmazásban így próbáltam kifejezni: az állításokat először a valósággal kell összeegyeztetni — és csak, ha ez nem sikerül, vagyis tévedésnek bizonyul az állítás, kereshetjük a tévedés okát az állító szubjektivitásában. És nem a kitűnő és tökéletes körülményekkel gondolkodó Freud Zsigmondot gúnyoltam, a valódi filozófust — akiről, meg vagyok győződve, hogyha azt mondhatnám neki „nini esik az eső!” először is az ablakon nézne ki, hogy csakugyan esik-e? — hanem igenis gúnyoltam, „mellőzhetetlenül” gúnyoltam (bocsásson meg: difficile est satiram non scribere!) a modern szofistákat, akik nem néznek ki az ablakon, hanem rögtön azon kezdik, hogy miért mondom én azt, hogy esik az eső? Freud „mentalitását” egészen fölösleges elemezni, mert amit állított, a valósággal összehasonlítva, helyesnek bizonyult, állításai tehát *egészséges* lélekből származnak — Freud módszere, az elemzés, a beteg, neurotikus lelkek bajának megállapítására, esetleg kigyógyítására vonatkozik. (Azt persze szívesen elismerem, hogy többé-kevésbé mindnyájan betegek vagyunk — de nem mindenben!) Ezen a ponton, mint látom, nincs köztünk nézeteltérés.

És nincs nézeteltérés köztünk a hipnózis dolgában sem. Hiszen egész cikkem a felelőtlen és tudománytalan szuggesztiók ellen harcol — egy helyen teszek csak kivételt, amikor egy egészen zárt hatáskörű, tudományos hipnózis lehetőségét engedtem meg, kizáróan és csakis tudományosan diagnosztizált beteg lelkek klinikai kezelésére: ott is hangsúlyozva, hogy a méreg méreg marad akkor is, ha ellenméregnek használom.

Végre, ami az ébresztést és altatást illeti: hol talált Ön az én cikkemben olyan tendenciát, ami a boldogságot az altatásban hirdeti? Állításaim nem okozhattak ilyen félreértést, talán a cikk hangja tévesztette meg Önt, az az indulati és hangulati színezet, amiből kiábrándulást és önmagammal való meghasonlást olvasott ki. Nos tehát, hadd nyugtassam meg Önt és főként magamat, ha ez a kiábrándulás és meghasonlás meg is történt, korántsem vonatkozik arra az Igazságra és Világosságra és Éberségre, amiben hiszek, legfőljebb erőmre, amivel el akartam érni. A Felelős Ember, akiről húszéves koromban beszéltem, meg fog születni, ha nem is én leszek az — és a Tudat Abszolút Ébrenléte is megvan valahol, ha nem is jutok el odáig. Abban igenis, kételkedem, hogy sikerül-e felébresztetni másokat (hogy ébreszthetné fel álmképeit, aki maga is álmodik?), de hiszek azoknak a keveseknek hivatásában, akik, ha álmodnak is, legalább tudják, hogy álmodnak és igyekeznek felébredni. Ennek az igyekezetnek, ennek az erőfeszítésnek módszerében térek csak el a módszer következetességében túlságosan hívó gondolkodóktól — magát az erőfeszítést tartom fontosnak, mindegy, akárhogy történik — artikulátlan kiáltás vagy élet-álomunk csöndes elemzése formájában. Homályosan, de szüntelenül érzem, hogy ezen az álmon túl sok mindenféle van még — és a boldogság nem az álom és nem az ébrenlét, hanem talán mind a kettő együttvéve.

Ön elbúcsúzott tőlem, mert csak az igazságban hisz és úgy látta, hogy én elfordultam az igazságtól. Én nem búcsúzom el Öntől, mert én Önben is hiszek, az

igazságban is hiszek, egy kicsikét magambann is és még nagyon sok mindenfélében.  
De erre még rátérek.

Öszinte híve  
Karinthy Frigyes

(In: *Nyugat XVIII (1924)*, 155 — 156.)

---

# PANORÁMA

---

BENDL JÚLIA

## *Lukács György heidelbergi könyvtára*

Lukács egész életében talán a könyveit tartotta a legfontosabbnak, kézíratai után, és nagy rajongója volt a könyvritkaságoknak, régi könyveknek, különösen fiatal korában. Erről, valamint Lukács viszonylag jó anyagi helyzetéről tanúskodik Fülep Lajos 1913 májusában kelt levelének néhány sora: „Ami az antikváriusokat illeti, még nem ismerem a rómaiakat, mert amióta itt vagyok, nem vettem egy könyvet sem. Nincs miből. Ezért nem tudtam Önnek katalógusokat küldetni. De ide írok Önnek néhány jobb címet, mert helyesebbnek tartom, ha Ön ír nekik katalógusért, tapasztalatból tudom, hogy a személyes és helybeli felszólítást kevésbé veszik tekintetbe, mint a levélbelit s külföldről jövőt...” 1911-ben Lukács már úgy említi könyvtárát, mint „egy nagy gonddal összeállított 1500 kötetes könyvtár”-at (Seidler Irmának, 1911. május 2-án). Bizonyosra vehetjük, hogy 1912 és 1917 között, amikor többnyire Heidelbergben tartózkodott, a könyvek jelentős része is oda került. Számos levélben találunk utalást arra, hogy Lukács még rövidebb tartózkodás esetén is ládaszám küldte maga után a könyveket. 1912 augusztusában például, amikor mintegy hat hétre Pestre érkezett, egy (vagy több?) láda könyvet küldetett (Lukács József levele Lukács Györgyhez, 1912. aug. 13-án).

Amikor 1917 őszén Lukács Heidelbergből Pestre utazott, bizonyosan nem számított arra, hogy 1918 tavaszán (valószínűleg májusban és talán júliusban is) csak rövid időre tér oda vissza, habilitációs ügyeit rendezendő. Néhány hónappal később elsodorták a budapesti forradalmi események így már nem volt módja utazásra. Mire a heidelbergi egyetemi professzorok 1918 végén meghozták a döntést, hogy felkérik Lukácsot habilitációs kérelmének visszavonására, hiszen elutasítani mégsem akarják, Lukács már azt válaszolhatta 1918. december 16-án: visszavonja kérelmét, mert az már az ő részéről is tárgytalan, hiszen „elkötelezte magát a magyar kormány mellett”. A sebesen zajló magyarországi események ezután már bizonyosan nem tették lehetővé, hogy akár csak rövid időre is visszatérjen Heidelbergbe. 1919. augusztus 19-én, amikor Lukács apja már két hónapja semmi hírt nem kapott fiáról, így fordult a hajdani pártfogóhoz, Eberhard Gotheinhez, aki 1918 nyaráig dékán volt Heidelbergben: „Nos, nem tudom, hogy fiam rendelkezett-e valahogyan ottani heidelbergi

lakása, bútorai és könyvtára felől. Én most arra kérném, tisztelt Professzor Úr, legyen oly jó és tájékozódjon az ügy felől, ahogyan Ön azt célszerűnek látja.” (A levél a heidelbergi egyetem kéziratárának tulajdona).

Lukács maga így emlékszik 1948. június 28-án Max Horkheimerhez írott levelében: „Mivel a Magyar Tanácsköztársaság bukása után soha többé nem térhettem vissza Heidelbergbe, ottani barátaim számolták föl, a lakást, és könyvtáramat Frankfurtba vitték. E barátok közül ma már csupán Mannheimné él és talán a Staudinger házaspár (...). Tehát még azt sem tudom, hogy a ládákat megjelölték-e valahogyan, és ha igen, hogyan.” (Lukács Archivum és Könyvtár) Mannheim Károly 1926-tól 1930-ig Heidelbergben tanított egyetemi magántanárként, majd 1930-tól 1933-ig Frankfurtban dolgozott az Institut für Sozialforschung keretében. 1933 elején kénytelen volt otthagyni Frankfurtot, hiszen Hitler kancellári kinevezése (január 30.) után azonnal föloszlatták az intézetet, az épületet pedig a benne lévő ingóságokkal együtt kommunista javakként hamarosan elkobozták. Az intézet dolgozói szétszóródtak a világban.

1933 januárjában Lukács is járt Frankfurtban, tervezte is, hogy megnézi rég nem látott könyveit. Már idézett levelében így ír erről Horkheimernek: „Amikor 1933-ban Frankfurtban jártam, úgy terveztem, hogy kinyitatom a ládákat és magammal viszek néhány számomra fontos dolgot. Akkoriban Leo Löwenthal ... még pontosan tudta, hol találhatóak a ládák, csakhogy, mint talán emlékszik rá, épp ezekben a napokban jutott Hitler hatalomra, ezért gyorsabban el kellett utaznom, és így ezt a tervet nem tudtam megvalósítani. Mindössze ennyi adatot tudok megadni könyvtáramról. ... Ha ezen az úton semmit sem lehet tenni, fölírom emlékezetből a fontosabb könyvek címét. Mivel könyveim külön csomagban voltak, ez is egy megoldás. Néhány könyvben ex libris is van. Természetesen egy ilyen lista csak fölöttébb véletlenszerű és töredékes lehet, hiszen ezeket a könyveket mintegy harminc éve nem láttam és 15 éve elveszettnek tekintem.” (LAK)

1989-ben az Institut für Sozialforschung könyvtárosa azt mesélte nekem, hogy állítólag valamikor a 30-as évek elején ládák érkeztek Frankfurtba Heidelbergből Lukács könyveivel, mert azokkal Lukács tovább akart utazni Angliába vagy Amerikába. Valószínű, hogy ebben a történetben összekeveredett Lukács és Mannheim alakja; a könyvek talán valóban Mannheim Frankfurtba érkezésével kerültek a városba, Mannheim pedig Frankfurtból valóban Londonba távozott 1933 elején. Mindenesetre a könyvtáros állítása szerint az intézet mai könyvtárában és iratanyagában többszöri kutatással sem sikerült rábukkannia semmiféle adatra Lukács könyvtárával kapcsolatban.

1948–49-ben Lukács levélváltása könyvei ügyében Max Horkheimerrel, a frankfurti intézet 33 előtti és 45 utáni vezetőjével, eredménytelen maradt. A következő évtizedekben is próbálkozott olykor egy-egy kíváncsi kutató azzal, hogy a „frankfurti nyom” alapján megkeresse Lukács könyveit, ám mind ez idáig eredménytelenül. Ezért okozott meglepetést, amikor 1988 nyarán Frankfurtból azzal a hírrel érkezett Hanno Loewy Budapestre a Lukács Archivumba, hogy a frankfurti egyetem könyvtárában Balázs Bélát olvasván rábukkant néhány Lukács Györgynek dedikált korai Balázs-könyvre, valamint Lukács *Balázs Béla és akiknek nem kell* című könyvének egy Hajós Edit számára dedikált példányára. Ennyi nyom ismeretében érkeztem



1989 novemberében Frankfurtba, őszintén szólva abban a hitben, hogy én sem fogok semmit sem találni.

A frankfurti Universitätsbibliothek katalógusában először „ellenőriztem”, hogy a könyvek, melyekről Loewy hírt hozott és kópiát, valóban ott vannak-e. Ezután megkérdeztem az információnál az egyik ügyeletes könyvtárost, hogy mit lehet megtudni az adott könyvek jelzetéből (pl. AeuL 1939/211). Kiderült, hogy ez a „Rothschild'sche Sammlung” jelzete, ahová a harmincas évektől nagyon sok elkobzott könyv került. A gyűjtemény történetéről röviden a következőket kell tudni: az 1743-ban Frankfurtban született Meyer Amschel Rothschild pénzváltó, régiségkereskedő és bankár alapozta meg a Rothschild-család vagyonát és műgyűjteményét. 1886-ban Meyer Carl von Rothschild fiúutód nélkül halt meg, és a család műgyűjteménye rövidesen fel is oszlott. M. C. von Rothschild leánya, Hannah Louise angol mintára nyilvános könyvgyűjteményt alapított 1888-ban, melynek profilja, kiegészítésül a többi frankfurti könyvtár mellé: művészet- és zenetudomány. A könyvtár 1927-ig alapítványként működött, majd megmagyarázhatatlan módon csődbe jutott. A könyvtárat hamarosan átkeresztelték, új neve: „Bibliothek für neuere Sprachen und Musik”. 1933-tól ezt a könyvtárat jelölték ki arra, hogy őrizze az „ideológiailag elkülönítendő” irodalmat — vagyis az elkobzott könyvek jó részét. 1943–44-ben óriási veszteségek érték a város egyetemének könyvtárát, ezért egyesítették a városi könyvtárt és a hajdani Rothschild-gyűjteményt a művészeti és a műszaki könyvtárral — ebből lett a mostani „Egyetemi Könyvtár”. 1945 júliusában a Rothschild-könyvtár lett a „collecting point”, ahol azokat a visszaadandó könyvtárakat gyűjtötték össze, amelyeket Rosenberg az „Institut zur Erforschung der Judenfrage” számára korábban lefoglalt.

A könyvtár történetéből és jellegéből kiderül, hogy számos lehetőség volt arra, hogy Lukács könyvei — ajándékként vagy lefoglalt anyagként — ebbe a gyűjteménybe kerüljenek. Ezután fölvetődött a kérdés, hogy föllelhető-e a Rothschild'sche Sammlung leltárkönyve a harmincas évek végétől, hiszen Lukács könyveit 1938 és 1941 között katalogizálták. A gyűjteményt az egyetemi könyvtár mindmáig viszonylag elkülönített, egységes anyagaként kezelik, és a katalóguscédula alapján is azonosítható minden, egykor a Rothschild'sche Sammlungba tartozott könyv — és ez a gyűjtemény csodával határos módon veszteség nélkül átvészelte a szétbombázott Frankfurtban a második világháborút.

A Rothschild-gyűjtemény katalogizálási módszere és jelzetei elég jellegzetesek. Lukács könyvtára szempontjából a következő betűjelek érdekesek:

- AeuL — Európán kívüli, ill. nem indogermán irodalom
- Bio — életrajzok
- DL — német irodalom
- EL — angol irodalom
- FL — francia irodalom
- GW — vegyes tartalmú összegyűjtött művek
- IL — olasz irodalom
- Lg — különböző népek irodalomtörténete
- MNw — matematika és természettudomány

Mus — zene és színház  
 NL — északi irodalom  
 SIL — szláv irodalom  
 SpL — spanyol irodalom

Ezekon kívül külön jelzete volt pl. az életrajzoknak (Bio), a filológiának (Phll) és a filozófiának (Phs). Amikor a harmincas években sorra érkeztek a könyvtárba az elkobzott könyvek, felborult az addig használatos számozási rend, és rátértek az évszám/három számjegy-jelzetre. Ez lehetővé tette, hogy feldolgozzák az évenként erősen ingadozó mennyiségű könyvet. Egy könyvben, amely ebben az időszakban került a könyvtárba, rendszerint két számot találhatunk. Például John Bunyan könyve esetében a jelzett EL 1941/228, vagyis angol irodalomról van szó, a könyvet 1941-ben katalogizálták a 228-as számmal. A könyvben található másik szám 38.1936; itt az első két szám az évszám, a többi a sorszám, vagyis a könyv 1938-ban az 1936. könyvként került a könyvtárba. A háború alatti munkaerőhiánnyal magyarázható, hogy a könyv érkezése és katalogizálása között három év telt el.

A Rothschild-gyűjtemény anyaga mindmáig egy helyen van, a frankfurti Egyetemi Könyvtár épületének legalsó, „mínusz” 3. szintjén, természetesen jelzetek szerint csoportosítva; csak a „Mus” jelzetűeket őrzik a könyvtár zenei-színházi gyűjteményében, az épület legfelső szintjén.

Az egyetemi könyvtár egyik részlege a „Sammlung Frankfurt”, s mivel a Rothschild-gyűjteményre vonatkozó első tájékozdó kérdésem után oda irányítottak, ott maradtam egy hónapon át. A könyvtárosok igen barátságosan és segítőkészen, de enyhén szólva szkeptikusan nézték, amit csinálok. Érthető módon nem hitték — kezdetben én sem hittem —, hogy ott lehet a könyvtárban évtizedek óta Lukács György ifjúkori könyvtára anélkül, hogy ezt bárki észrevette volna. Mindenesetre előkerítették a 30-as évek végének leltárkönyveit, ahová annak idején német alaposítással sorrendben bejegyezték, mikor, honnan és mennyiért érkezett a könyvtárba egy-egy könyv. Az elkobzott könyveknél beszerzési forrásként a „Reichserziehungsministerium”, a „Birodalmi Nevelésügyi Minisztérium”-tól érkezett könyvek között nagyon sok olyant találtam, ami ismereteim szerint lehetett volna akár Lukács könyve is — a témát, a szerzőt, a megjelenés évét tekintve. A nagy könyvből kijegyzeteltem számtalan számomra gyanús könyvet, és igyekeztem megkeresni ezeket a katalógusban. A könyvek nagy többségét sikerült megtalálnom, de jó egy hétig minden reggel aggódva mentem a könyvtárba — nem tudtam, mikor vár egy olyan figyelmeztetés törzshelyemen, a Sammlung Frankfurtban, hogy álljak le a rendelgetéssel, mert ennyi könyv már hónapokra elég lehet. A katalógus tartogatott számomra meglepetéseket is. Például Benedek Marcell könyvét Victor Hugo-ról a Marcell névnél találtam meg, s mivel a könyvtár valamikor gondosan be is köttette, a könyv gerincén arany betűkkel ott áll a szerző neve: „Marcell”. Ebből okulva a magyar neveket mindig megnéztem a keresztnévnél is, ha egy könyvet a vezetéknevnél nem találtam, de Ritoók Emma 1913-ban megjelent novelláskötete, amely az „Akzessionsjournal”-ban még szerepelt, nem volt sehol. Nem én találtam rá, hanem az egyik könyvtáros, aki lement a könyvtár legalsó szintjére körülnézni. Emlékezett rá, hogy az Aeul

1941/202-es könyvben találtam valamit, ezért megnézte a mellette álló 201-es könyvet — és ott is egy magyar nyelvű ajánlás állt.

A katalógusból rendelt könyveket gondosan átnéztem, laponként, hátha találok valahol Lukácsra utaló bejegyzést. De hiába volt olykor nagyon ismerős egy-egy jel, egy alig látható, kiradírozott vonal vagy kereszt, ez még nem bizonyít semmit. Az viszont feltűnt nekem, hogy az egyenként rendelt könyvek végén, a hátsó borítón vagy az utolsó lapon olvasható olykor egy jelzés: L: és egy háromjegyű szám, melyre a könyvtárosok semmilyen magyarázatot nem tudtak adni, és a jelzés nem is látszik hivatalos könyvtári bejegyzésnek. Egészen bizonyossá akkor vált, hogy jó nyomon járok, amikor megtaláltam Samuel Johnson egyik könyvét (L: 344) és kettőt Ben Jonsontól (L: 345 és 346), és körülbelül ezzel egyidőben rábukkantam a könyvtár zenei gyűjteményében Rudolf Kassner *Die Moral der Musik* című könyvére (L: 365 vagy 366), melyben valószínűleg volt egy kézzel írott ajánlás, és a könyv végén a tartalomjegyzék Lukács kézírásával olvasható. A könyvet ugyan újra kötötték, az oldalakat körbevágták, így hiányzik a kézzel írott sorok eleje, de ez valószínűleg még Lukács idejében történt. Ezután lehetőséget kaptam arra, hogy — eleinte kísérettel — lemenjek a könyvtár legalsó szintjére, ahol a Rothschild-gyűjtemény könyveit őrzik, s hamarosan már egyedül is ott maradhattam a félhomályban keresgélni. A zsákmányt a frankfurti gyűjteménybe vittem és gyártani kezdtem a Lukács-könyvtár katalógusát.

Végeredményben nyilvánvalóvá vált: Lukács heidelbergi könyvtárában 1918-ban mintegy 760 cím lehetett. A több kötetes könyveket Lukács (vagy akire rábízta könyvtárát) kisbetűs indexszel jelölte, a több sorozatból álló kiadások köteteit (pl. Hebbel összes művei esetében a leveleket, ill. naplót tartalmazó sorozatot) egy, kettő, ill. három azonos betűvel jelölte. A ceruzás jelzés nem minden könyv végén olvasható. Gyakran csak annyi látható, hogy ott volt egy ceruzás L: ..., de már nem olvasható, hiszen egyrészt a ceruzás jelek, különösen az igen régi könyvekben, maguktól is elhalványulnak, másrészt számos kötetet újra kötöttek, ilyenkor pedig az utolsó lap vagy a hátsó borító gyakran elvész, egyes köteteket pedig szorgos kezek valamikor végigradíroztak, így gyakran csak egy-egy kifelejtett lapon maradtak meg a ceruzás bejegyzések. A hozzávetőleg abc-sorrendnek tekinthető számozás, az ezek között föllelt ex librisek Lukács nevével — az egyik feltehetőleg 1903–5 körül készülhetett (készítője Jaschik Álmos, grafikus és iparművész, aki Benedek Marcell osztálytársaként került Lukács tágabb baráti körébe, és részt vett kezdetben a Thália Társaság munkájában is), a másik 1912–13-ra datálható; az előbbi magyar, az utóbbi német névvel —, az ajánlások Balázs Bélától, Ritoók Emmától, Benedek Marcelltól, Paul Ernsttől egyértelműen bizonyítják, hogy Lukács könyvtárát találtam meg, mely Ludwig Achim von Arnim összes műveitől feltehetőleg Young éjszakai gondolataiig terjedt. A mintegy 760 címből kb. százat sikerült megtalálnom és bizonyíthatóan azonosítanom. Valószínűnek tartom, hogy ha nem ilyen rohammunkában kell dolgoznom, sikerül még számos könyvet találnom. Hogy önmagamot ellenőrizzem, egy hónapos kutatásom végén újra elövettem a hatalmas beszerzési listákat és abból elenőriztem, hogy az általam kiválasztott könyvek honnan kerültek az egyetem könyvtárába, ill. a hajdani Rothschild-gyűjteménybe. Kiderült, hogy összesen

két könyv került nem elkobzott könyvként a könyvtárba, de az akkori gyakorlat szerint a könyvtárak, ha úgy gondolták, hogy valamelyik ingyen kapott könyv nem illik a gyűjteményükbe vagy fölösleges, egyszerűen továbbadták.

Az egyértelműen azonosítható könyvek mellett találtam természetesen kérdéseket is. Friedrich Gundolf *Hölderlins Archipelagus* című 1911-ben megjelent füzetét például lehetett Lukácsé is. A füzet címlapján bizonyára a szerző kézírásával olvasható: Mit bestem Dank! A 34 oldalas füzetet újra kötötték, így a hátsó lapja, ahol esetleg olvasható lehetne Lukács jele, hiányzik, a ceruzás jelek és egy-egy szó származhat akár Lukácstól is, de ennek eldöntéséhez írásszakértőnek kellene lennem. Hasonló a helyzet Matthew Arnold 1911-ben megjelent esszéivel és Ernst Dowson 1906-ban megjelent verseskötetével. Néhány könyvben nem L:, hanem x:-jel látható. Ezek közül például Edgar Allen Poe *Novellen des Todes* című 1912-ben megjelent kötete (x: 492) és a *Chambers's Biographical Dictionary* (x: 120) elég jól illeszkedik Lukács könyvtárába. Találtam egy példányt Lukács *Die Theorie des Romans* c. írásának különlenyomatából is, a „Zeitschrift für Ästhetik” 1916-os számából. A szöveg előtt külön nyomtatott oldalon szerepel az ajánlás Lukács első feleségének, Jelena Grabenkonak. A példányt a könyvtár újra kötötte és a 70-es évekig szabadon kölcsönözte is, így számtalan ember olvasta-radírozta-firkálta évtizedeken át. A példány tehát ma már azonosíthatatlan, de azért én meg vagyok győződve arról, hogy ez Lukács példánya volt.

Lukács György könyvei mellett sikerült rábukkannom egyetlen könyvre, apja, Lukács József könyvtárából is: Ludwig Hevesi *Wiener Totentanz* című 1899-ben megjelent könyvéről van szó, a tulajdonos pecsétjével. A könyvben elhunyt művészekről van szó, és a ceruzás jelek alapján biztos vagyok abban, hogy a könyvet Lukács György is olvasta, különösen a Hans Makartról szóló részre fordított nagy figyelmet. Ez a könyv nem Lukács György könyveivel került Frankfurtba, hanem egy Wunderlich nevű (talán bécsi) tulajdonostól.

Végül visszatérve a kiinduló kérdésre, hogy a Lukács-könyvek kapcsolatban lehet-e az Institut für Sozialforschung elkobzott vagyonával: az Institut könyveinek egy kis része 1933 után valóban az Egyetemi Könyvtárba került. A kutatás kezdetekor én is azt feltételeztem, hogyha találnék valamit, az bizonyára kapcsolatban volna az Institut für Sozialforschunggal. A megtalált könyvek alapján azonban egyértelműen állíthatom, hogy egyik Lukács-könyvként azonosítható könyvben sem találtam semmiféle arra utaló jelet, hogy a könyv megjárta volna az Institut für Sozialforschungot vagy annak könyvtárát — persze nem zárható ki, hogy a könyvek valóban ott voltak, esetleg ládába csomagolva. Egyetlen könyvben találtam egy kézzel írott katalóguscédulát, nyilvánvalóan valamilyen „hivatásos” baloldali könyvtárból. Ennek hátoldalára Lukács könyvtárából Suares Dostojevski-könyvének adatai vannak följegyezve, a „Lukács-számmal” együtt, egyértelműen nem Lukács kézírásával. Az Institut für Sozialforschung könyvtárosának információja szerint ez a cédula semmiképp sem származhat a könyvtár 1933 előtti katalógusából. S mivel a cédulán szereplő könyvnek ez a példánya nincs a frankfurti egyetemi könyvtárban, ebben a kérdésben nem jutottam tovább.

A Lukács György heidelbergi könyvtárából származó, azonosítható könyvek listájában azokat a neveket/szavakat emeltem ki, amelyek szerint a könyvek Lukács könyvtáraként sorszámozva voltak.

A németországi kutatást a Friedrich-Ebert-alapítvány ösztöndíja tette lehetővé számomra.

Jelzet	Leltári szám		Lukács száma
DL 1939/225	39.120	Ludwig Achim von ARNIM: Sämtliche Werke. Hrsg. W. Grimm. Berlin 1839–48, 1–12, 18–20. kötet, 7–3 könyv	L: 1 <sup>1-1/o-q</sup>
EL 1939/263	38.1938	An eighteenth Century Anthology with an introduction by Alfred AUSTIN, London é. n.	L: 43
EL 1938/291	38.1503	The Lyric of BEAUMONT and FLETCHER, ed. by E. Rhys, London 1897	L: (radírozva)
FL 1940/258	39.1146	BENEDEK Marcell: Victor Hugo, Budapest 1912 dedikálva: Gyurinak, igaz barátsággal Marci 1912 márc.	L: 47 (?) (újra kötve)
FL 1939/218	38.1757	Oeuvres de Nicolas BOILEAU, t. I–III, A la Haye 1722	L: 52 <sup>a--c</sup>
Lg 1940/209	38.1499	Principes de la littérature par M. l'Abbé BATTEUX, tome I–VI, Paris 1777	L: 55 <sup>a--e</sup>
Lg 1940/209	38.1499	Suite des principes de littérature... par l'Abbé BATTEUX. A Paris 1788	L: 55 <sup>f</sup>
IL 1939/204	38.1739	Giovanni BOCCACCIO: Il filocopo, Vinegia 1551	L: 57
IL 1939/210	38.1740	Due illustri prose di messer Giovanni BOCCACCIO, Firenze 1826	L: 52 (8?)
SpL 1938/202	38.1831	Rudolf BEER: Spanische Literatur. Leipzig 1903. Sammlung Götschen, 2. kötet (az 52. és az utolsó lapon Lukács írása)	L: 72 <sup>b</sup>
NL 1941/234	39.1135	Georg BRANDES: Sören Kierkegaard. Leipzig 1879 (a belső borítón Lukács írása, magyarul)	
ÉL 1939/234	38.1490	C. F. Tucker BROOK: The Tudor Drama. London–Boston–New York 1912	L: 76
AeuL 1939/221	39.1035	BALÁZS Béla: Lélek a háborúban. Gyoma 1916 dedikálva: Gyurinak szeretettel Herbert Budapest 1916 húsvét	L: 88
EL 1941/325	38.1936	John BUNYAN: The Pilgrims Progress...	

- (The Temple Classics). L: 93  
London 1899
- AeuL 1941/228 39.1036 BALÁZS Béla: Tristan hajóján. Gyoma 1916 (újra kötve)  
dedikálva: Gyurinak Herbert. Budapest 1916  
december
- AeuL 1941/225 39.1034 BALÁZS Béla: Misztériumok. Budapest 1912 L: 105  
dedikálva: Gyurinak elsősorban első könyvemet,  
melyet egész súlyának alája merek fektetni  
Herbert  
Budapest, 1912 dec. 1.
- AeuL 1941/202 39.1033 BALÁZS Béla: Doktor Szélpál Margit. L: 111  
Budapest 1909  
dedikálva: Gyurinak — Herbert és Lukács  
Györgynek — Balázs Béla, egyformán  
szeretettel és egy sorsszerű összetartozás  
érzésével Budapest 1909 jun. 20.
- EL 1939/210 38.1933 The Canterbury Poets, ed. by William Sharp. L: 122  
The Poetical Works of Thomas CHATTERON.  
London 1909 k.  
vásárolva: Deutsch Zsigmond könyvkereskedése
- Lg 1939/22 38.1564 COLERIDGE's Essays and Lectures on L: 134  
Shakespeares... (Everyman's  
Library.) London New York é. n.
- DL 1939/315 38.1576 Thomas CARLYLE: Essays on the Greater L: 136  
German Poets and Writers.  
London é. n.
- Lg. 1941/248 38.1563 Samuel Taylor COLERIDGE: Biographia L: 138  
Litteraria. London-New York 1908
- Lg 1939/210 38.1537 COLERIDGE's Literary Criticism, with an L: 139  
introduction by J. W.  
Mackail. London 1908
- FL 1940/ 265 38.1776 F. JJean CARTHENY: Le voyage du chevalier L: 145  
errant. Anvers 1594  
ex libris Georg von Lukács
- Lg. 1938/224 38.1509 John W. COUSIN: A Short Biographical L: 149  
Dictionary of English Literature  
(Everymans Library) London-New York 1910
- IL 1939/1207 38.1738 Il cortegiano del conte Baldessar L: 150  
CASTIGLIONE. Vinetia 1562
- EL 1939/216 38.1770 The Poetical Works of William CONGREVE; L: 159  
London é. n.
- EL 1939/244 38.1507 Essays of John DRYDEN, selected and ed. by L: 170<sup>a--b</sup>  
W. P. Ker, vol. I-II.  
Oxford 1900

- EL 1939/208 38.1772 Oeuvres de J. F. DUCIS. Paris 1830/2. és 4. kötet L: 176<sup>b,d</sup>
- DL 1939/237 38.1572 Paul ERNST: Manfred und Beatrice. Berlin 1913 L: 209
- EL 1941/348 39.1107 The Temple Dramatists. EDUARD the Third, ed. by G. L. Moore Smith. London 1897 L: 211
- IL 1938/246 38.1590 Delle Opere dim. Agnolo FIRENZUOLA FIORENTINO, vol. I–II. Firenze 1723 L: 2.. (?)
- GW 1938/211 38.1498 Oeuvres de Monsieur de FONTENELLE, tome 1–11. Paris 1766 213<sup>a--k</sup>
- SpL 1939/204 38.1767 Les Aventures plaisantes de GUSMAN d'Alfarache, voll. I — II. London 1783 (vásárolva: Berman und Altmann, Wien... ) 245<sup>a</sup>/246<sup>b</sup>
- GW 1939/205 38.2020 Correspondance littéraire philosophique et critique par le Baron de GRIMM et par Diderot. Paris 1813 1 partie: tome 1–6, 2 partie: tome 1–5, 3 et 4 partie: 1–5 L: 247<sup>a...</sup>
- Lg 1939/202 38.1973 Zeitgenössische Dichter. Übertragen von Stefan GEORGE, 1. Band. Berlin 1905 L: 261
- EL 1941/339 38.1577 GREENE's Selimus, ed. with a preface... by A. B. Grosart. London 1898 (The Temple Dramatists) L: 269
- IL 1938/234 38.1588 Cintio GIRALDI: Ovvero Hecatommithi. Vinegia 1574 L: 277
- IL 1938/229 38.1463 Carlo GOLDONI: Colezione completa delle commedie, tomo I–XIX. Prato 1819–1829 L: 279<sup>a--p</sup>
- IL 1938/230 38.1465 Carlo GOLDONI: Collezione di tutti e opere diverse, tomo I–XVI. Prato 1823–18277 (párosával kötve, plusz az utolsó 3) 280<sup>a--h</sup>
- IL 1938/231 38.1466 Memoire di Carlo GOLDONI, tomo I–III. Prato 1829–1830 L: 280 (A/?)
- DL 1938/690 38.1972 Friedrich HEBBEL: Sämtliche Werke, Hrsg. R. M. Werner, zweite Abteilung, Band 1–4, Tagebücher 1835–1863. Berlin 1903 (az 1., 2. és 3. kötetben ex libris Lukács György) L: 284<sup>aa--dd</sup>
- DL 1938/690 38.1972 Friedrich HEBBEL: Sämtliche Werke, Hrsg. R. M. Werner, dritte L: 284<sup>aaa--hhh</sup>

- Abteilung, Band 1–8, Briefe 1829–1862.  
Berlin 1904–1907
- DL 1941/712 39.1140 Moritz HEIMANN: Joachim von Brandt.  
Berlin 1908 L: 327
- 1938/301 38.1562 Characters of Shakespeares Plays by William  
HAZLITT, Everyman's  
Library. London 1905 L: 331
- EL 1939/241 38.1559 The Essay of Samuel JOHNSON, The Scott  
Library. London, é. n. L: 344
- EL 1939/204 38.1534 Ben JOHNSON: Plays and Poems.  
London–New York 1905 L: 345
- EL 1941/345 38.1535 Ben JONSON: Timber or Discoveriees . . . ,  
London 1902 L: 346
- EL 1938/298 38.1501 The complete works of John KEATS, ed.  
by H. Buxton Forman, vol.  
I–V. Glasgow 1900–1901 L: 358<sup>a--e</sup>
- DL 1940/229 39.1014 Rudolf KASSNER: Der Tod und die Maske.  
Gleichnisse. Leipzig 1902 L: 364
- Mus 1938/357 38.1515 Rudolf KASSNER: Die Moral der Musik.  
München 1905 L: 365 (6?)  
az utolsó lapon tartalomjegyzék Lukács  
kéirásával
- EL 1939/264 38.1934 The Two Noble KINSMEN (John Fletcher),  
ed. C. H. Herford, The  
Temple Dramatists. London 1909 L: 388
- DL 1938/686 38.1580 Harry KAHN: Opfer. Novellen. Berlin 1914 L: 391
- FL 1939/219 38.1766 LE SAGE: Histoire de Gil de Santillane, t. 1–4.  
A Londres 1783 L: 400<sup>a--d</sup>
- FL 1939/229 38.1737 La Diable Boiteux par Monsieur LE SAGE,  
t. 1–3. A Londres 1784 L: 401<sup>a--c</sup>  
mindhárom kötetben ex libris Paul Ernst és  
ajánlás: Herrn Dr. v. Lukács zur freundlichen  
Erinnerung. Weimar 19. febr.  
Paul Ernst
- FL 1939/209 38.1762 Nivelle de LA CHAUSSEE: Oeuvres de Theatre  
1–2. Amsterdam 1759 L: 402<sup>a--b</sup>
- EL 1939/224 38.1650 LYRICS from the Song-Books of the  
Elisabethan Age, ed. by A. H.  
Bullen. London 1897 L: 426
- AeuL 1941/222 39.1037 LUKÁCS György: Balázs Béla és akiknek nem  
kell. Gyoma 1918 L: 441  
dedikálva: Editnek szeretettel Gyuri,  
Budapest 1918 V(?) 16
- FL 1938/343 38.1532 Maurice MAETERLINCK: Théâtre 1–3.



		Bruxelles-Paris 1901	L: 444 <sup>a--c</sup>
IL 1939/201	38.1647	Opere dell' Pietro METASTASIO, vol. 1-4. Firenze 1814	L: 447 <sup>a--f</sup>
		opera postume, vol. 5-6. Firenze 1815	
FL 1939/207	38.1763	MARGUERITE de Valois, Royne de Navarre: L'Heptameron . . . , t. 1-2. Paris 1698	L: 448 <sup>a--b</sup>
EL 1939/262	38.1937	A Seventeenth Century Anthology, with an introduction by Alice MEYNELL. London é. n.	L: 465 (?)
Lg 1938/222	38.1569	George MEREDITH: An Essay on Comedy ant the uses of the comic spirit. London 1905	L: 467
Mus 1939/280	38.1506	Du théâtre ou nouvel essai sur l'art dramatique, par L. S. MERCIER. Amsterdam 1773	L: 469
EL 1939/211	38.1533	The Dramatic Works of Christopher MARLOWE; New Universal Library. London-New York é. n.	L: 486
FL 19339/221	38.1765	D'Alexis PIRON: Oeuvres choisies, tome 1-3. A Londres 1782	L: 510 <sup>a--c</sup> (?)
EL 1939/209	38.1771	Alexander POPE: The Poetical Works, vol. I-IV. Edinbrough 1773	L: 519 <sup>a--d</sup>
EL 1939/242	38.1560	Selected Essay of De QUINCEY, The Scott Library. London, é. n.	L: 521 (?)
FL 1938/531	38.1488	Oeuvres de Madame de RICCOBONI, t. 1-8. Paris 1792	L: 526 <sup>a--h</sup>
EL 1938/287	38.1487	Samuel RICHARDSON: The History of Sir Charles Grandison, vol. 1-7. London 1781	L: 537 <sup>a--g</sup>
EL 1939/212	38.1570	A. S. RAPPOPORT: The English Drama. London 1906	L: 550
AeuL 1941/201	39.1032	RITOÓK Emma: Ellenséges világ. Budapest 1913 dedikálva: Lukács Györgynek meleg üdvözléttel Emma	L: 557
IL 1939/213	38.1727	Delle Novelle di Franco SACCHETTI cittadino Fiorentino, I-II. Firenze 1724	L: 585 <sup>a--b</sup>
EL 1938/314	38.1732	Bernard SHAW: The Philander. London 1906	
EL 1938/316	38.1735	Bernard SHAW: Three Plays for Puritans. London 1906	L: 594 (?)
EL 1938/317	38.1734	Bernard SHAW: The Doctors Dilemma — Getting Married and the	L: 596

- Shewing-up of Blanco Posnet. London 1911
- 1938/318 38.1736 Bernard SHAW: John Bull's other Island —  
Major Barbara. London 1907 L: 597
- EL 1938/315 38.1733 Bernard SHAW: How She Lied to Her Husband —  
The Admirable Bashville. L: 598 (?)  
London 1909
- EL 19/233 38.1482 Felix E. SCHELLING: Elisabethan Drama  
1558–1642, vol. 1–2. L: 602<sup>a--b</sup>  
London–Boston–New York 1908
- EL 1938/302 38.1500 The Works of Dr. Jonathan SWIFT,  
vol. 1–14. London 1751 L: 605<sup>a--</sup> (?)
- EL 1938/294 38.1587 The Works of Laurence STERNE in four  
volumes. London 1808 L: 604<sup>a--d</sup>
- NL 1941/237 39.1112 August STRINDBERG: Die Hemsöer.  
Berlin–Leipzig é. n.
- MNw 1941/202 39.1115 August STRINDBERG: Sylvia Sylvarum.  
Berlin–Leipzig é. n.
- NL 1941/236 39.1114 August STRINDBERG: Kameraden. Berlin–  
Leipzig 1906  
a szereplők felsorolása mellett Lukács  
kézírásával a Thália színészeinek monogramja
- NL 1941/2338 39.1113 August STRINDBERG: Nachtigall.  
Witttenberg–Berlin–Leipzig 1905
- EL 1938/304 38.1554 Algernon Charles SWINBURNE: Bothwell.  
A tragedy. London 1901 L: 607  
ex libris Lukács György
- EL 1938/307 38.1551 Algernon Charles SWINBURNE: A Study  
of Shakespeare. London 1902 L: 608 (?)
- EL 1938/305 38.1552 Algernon Charles SWINBURNE: Erechtheus.  
A tragedy. London 1894 L: 612  
ex libris Lukács György
- EL 1938/306 38.1553 Algernon Charles SWINBURNE: Mary Stuart.  
A tragedy. London 1899 L: 613 (?)  
ex libris Lukács György
- EL 1938/226 388.1481 The Poems of Charles SWINBURNE in six  
volumes. London 1905 L: 614<sup>a--f</sup>  
vásárolva: Deutsch Zsigmond és tsa  
könyvkereskedése, Budapest
- SIL 1941/241 39.1134 SUARES: Dostoievski. Cahiers de la  
Quinzaine, 13. sorozat, 8. füzet. L: 656  
Paris [1912] (a könyvben katalóguscédula  
egy eddig azonosítatlan könyvtárból)
- SpL 1939/201 38.1764 La vie et aventures de Lazarille de TORMES.  
Brusselles 1698 L: 714

EL 1938/319	38.1649	Selected Poems of Francis THOMPSON. London 1909	L: 715 (?)
EL 1941/343	39.1111	Ashley H. THORNDIKE: The Influence of Beaumont and Fletcher on Shakespeare. Worchester 1901	(újra kötve)
FL 1939/228	38.1773	La Henriade, poëme par VOLTAIRE. Paris 1801	L: 736 (?)
1938/218	38.1976	(a könyvben Erwin Rohde szignója) C. M. WIELANDs sämtliche Werke, 1–36. kötet. Leipzig 1839–1840	L: 757 <sup>a</sup> . . .
EL 1939/223	38.1769	(párosával kötve, a 19–20. kötet hiányzik) YOUNG: The complaint, or night-thoughts, vol. I–II. London 1783	L: 759 <sup>a</sup> – <sup>b</sup> (?)



---

# KÖNYVEK

---

Pamela Tytell: *La plume sur le divan. Psychoanalyse et littérature en France* Paris, 1982. Aubier Moutaigne, 326.

A toll és a dívány: az író és a pszichoanalitikus hagyományos attribútumai. Pamela Tytell az irodalom és a pszichoanalízis kapcsolatának történetét írja meg két tételben: az első a freudizmus franciaországi elterjedését mutatja be, a második pedig a lacan-i korszakkal foglalkozik.

Freud azt írta 1926-ban, hogy az európai országok közül Franciaország fejtette ki a legmakacsabb ellenállást tanáival szemben. Csak ebben az évben, 1926-ban alakult meg a Société psychanalytique de Paris (S. P. P.), igen nagy késéssel nemcsak az európai, hanem a new yorki és a baltimore-i pszichoanalitikus társaságokhoz képest is. De ekkor már az irodalomban is érezhető a freudizmus hatása: André Gide például magát az analitikust is megjeleníti 1925-ben kiadott művében, a *Pénzhamisítókban*. A kis Borist kezelő Sophroniska modellje nem más, mint Eugénie Sokolnicka, az S. P. P. alapító tagja (egyébként nem egészen hízolgő beállításban).

A legnagyobb jelentőséget a szürrealisták tulajdonították a freudista tanoknak, bár hamarosan inkább jungiánus irányba mozdultak el. Freud művében elsősorban az álomfejtés ragadta meg Bretonék képzeletét, amint arról a két szürrealista manifesztum (1924 és 1930) is tanúskodik. Távolról sem állt viszont szándékukban a pszichoanalitikus tanok teljes átvétele: ha például a tudattalannal foglalkoztak, nem azért tették, hogy tudományosan elemezzék, hanem azért, mert ki akarták aknázni a tudattalan megjelenítésének művészi lehetőségeit. A szürrealizmus nem is járult hozzá a lélekről szóló ismeretek gyarapításához és nem csiszolta a pszichoanalitikus elméletet. Jelentős volt a szerepe viszont abban, hogy a két háború kö-

zött nagy mértékben hozzájárult a freudizmus franciaországi elterjesztéséhez. Freud elemzése Jensen *Gradvájáról* kikerülhetetlen mintapéldánya minden pszichoanalitikus értelmezésnek. Tytell is részletesen szól róla, és kiegészíti az írás franciaországi utóéletével: Marie Bonaparte fordítja le 1931-ben. A mű rögtön magára vonja a szürrealisták figyelmét. Breton a Közlekedőedények (1932) mottójává emeli Jensen könyvének egy passzusát, 1937-ben Gradviga-galéria nyílik, és Salvador Dali és André Mason is beemeli művébe a Gradviga-motívumot. Freud *Gradviga*-elemzésének ösztönzésére szaporodnak el a francia pszichoanalitikusok irodalomértelmezései. A legnevezetesebb közülük Maria Bonaparte Poe-elemzése, mely az író életének egyes mozzanatait önkényesen kinagyítva egy szadizmusból, nekrofilíából és rosszul feldolgozott Ödipusz-komplexusból álló elegyet tár fel, s felrajzolja Poe portréját, aki szado-mazochizmusa frusztrációja elől az ópiumba és az alkoholba menekül. Marie Bonaparte esetleírása olyan emberről szól, aki véletlenül író is: az elemző adós maradt Poe, a művész és Poe, az író bemutatásával. Hasonlóképpen vált Balzac, Dickens, Flaubert, Anatole France stb. a francia alkalmazott pszichoanalízis áldozatává. Általánosságban elmondható, állapítja meg Tytell, hogy a két háború között a pszichoanalitikusok az irodalmi műveket úgy tekintették, mint orvosi esetleírásokat, vagyis „medikalizálták” az irodalmat. Egyetlen kivételt említ, Jacques Lacant, aki a híres Aimée-esetleírásban az irodalmi alkotás szövegét és stílusát is figyelembe vette.

A toll és a dívány kapcsolatának első korszakát—a freudizmus megismerését és elismerését—az jellemzi, hogy a pszichoanalitikusok mint értelmezők fordulnak a művek felé és azokat esetleírásokként interpretálják. A második

korszakban—melyet Jacques Lacan neve fémjel—az a tendencia is érvényesül, hogy az analitikus maga is íróként, szépiróként lép fel, esszéíró, sőt nemegyszer regényíró. Ha az irodalmi értékű esetleírásoknak Freud az atyja, a pszichoanalitikus regényeké Groddeck. Tytell részletesen ír az „analitikus regények” specifikumáról és bemutatja a jelentősebb szerzőket: Octave Mannoni, Gérard Mendelt, Jean-Bertrand Pontalis és Michel de M'Uzant; természetesen számos más pszichoanalitikus-szerzőt is megemlít.

Az írói ambíciókkal megáldott analitikusok szépirodalmi aktivitásának fellendülése azonban nem jelenti azt, hogy a pszichoanalitikus kritika háttérbe szorult volna. Bár az alkotók élete iránti érdeklődés kipusztíthatatlanul tovább él az elemzésekben, melyek igen gyakran a gyermekkori traumákat kutatják a felnőttkorban írt szövegekben és nemigen törődnek az irodalmi szöveg specifikumával, és nem ritkák az olyan írások, melyek egy szerző művében csak egy bizonyos tézis témáit vagy illusztrációit keresik, azok az analitikusok, akik nem Marie Bonaparte Poe-elemzését, hanem inkább Lacan Aimée esetleírását tekintik példaképüknek, olvasó és értelmező tevékenységükben figyelembe veszik a szöveg irodalmiságát, stílár és textuális elemeket, valamint a narráció kérdéseit. Tytell az ilyen komplex megközelítést három Henry James-olvasaton keresztül mutatja be. Szerzőik—J.-B. Pontalis, Octave Mannoni és André Green nem az író, hanem a szöveget elemzik. Természetesen Lacan elemzéseiről is sok szó esik: az Aimée-eseten kívül a legrészletesebben Marguerite Duras regényéről írott cikkét ismerhetjük meg.

Jacques Lacan 1953-tól egészen haláláig, 1981-ig kiemelkedő szerepet játszott nemcsak a francia pszichoanalízis, hanem általában a francia szellemi élet területén is. A lacanizmus—mondja Tytell—olyan szimptóma a hetvenes évek elején, mely egybeesik ugyan a pszichoanalízis népszerűvé válásával, de annak nem feltétlenül oka. Lacan harmincéves intellektuális uralma három tényezővel is magyarázható:

—Visszatérése Freudhoz lázadásnak tűnt a britek empirizmusa és biologizmusa, valamint az amerikai stílusú pszichoanalízis ellen, s ez a lázadás vonzó volt a fiatal értelmiségek számára

—Lacan a nyelv döntő szerepét hangsúlyozta a freudi pszichoanalízisben. Nyelvészeti szabályokra épített tudattalan-elmélete új megközelítési módokat eredményezett. Figyelembe vet-

te a francia kulturális örökséget, és kibővítette vizsgálódásai körét történeti, antropológiai, etnológiai és filozófiai kérdésfeltevésekkel.

—Munkássága kifogástalanul illeszkedett bele a strukturalizmus áramlataiba: Lacan támaszkodni tudott Lévi-Strauss, Marcel Mauss, Saussure, Benveniste, Pierce, Jakobson és Dumézil elméleteire.

Mindehhez természetesen hozzá kell tennünk Lacan személyiségének karizmatikus hatását: nem véletlen, hogy a franciaországi Lacan-kultusz sok tekintetben vetekszik a Freud-kultusszal.

A könyvnek igen tanulságos a függeléke. Pamela Tytell amerikai racionalitással lát hozzá, hogy a francia pszichoanalízis dzsungelében ha nem is rendet teremtsen, de legalább tisztán lásson. Az úttörő Société psychanalytique de Paris-val együtt tizennégy pszichoanalitikus társaságot vagy központot vesz lajstromba, alapítóikkal, nevesebb tagjaikkal és kiadványaikkal együtt. Nagy szinoptikus táblázat teszi áttekinthetővé a különböző elágazásokat és affinitásokat. Igen jól használható jegyzetanyaga is: egyes jegyzetei egy-egy lexikoncikkkel is felérnek. Maga a könyv is tanulságos olvasmány. Különösen az első korszakkal kapcsolatos részek érdekesek, de ez nem meglepő, hiszen a közelmúlt és a jelen megítéléséhez, a tendenciák elkülönítéséhez és a teljesítmények felméréséhez még hiányzik a szükséges távlat. Az összkép azonban így is nagyon pozitív a pszichoanalízis és az irodalom együttéléséről, melyet Tytell a Janus-arcú jelképez.

Karafiáth Judit

**Alberto Angelini: La psicoanalisi in Russia. (Dai precursori agli anni trenta).** Nápoly, 1988. Liguori Editore, 223.

Alberto Angelini olasz filozófus és pszichoanalitikus arra vállalkozik könyvében, hogy átfogó képet, történeti interpretációt nyújtson az Oroszországban művelt pszichoanalízisről—az 1917-es forradalom előtti kezdetektől a harmincas évekig. Vannak, akik meglepődnek azon, hogy Oroszországban, illetve a Szovjetunióban egyáltalán létezett pszichoanalízis. Holott az oroszországi pszichoanalitikus egyesület már 1911-ben létrejött, két évvel korábban, mint a Ferenczi Sándor alapította magyarországi, és—mint Angelini könyvéből is kiderül—Freud tanai viszonylag széles körben váltottak ki érdeklődést

és elismerést az orosz értelmiség körében. Ez a tendencia a forradalom után is folytatódott, sőt, a húszas évek egy rövid szakaszában úgy látszott, hogy a pszichoanalízis sajátos módon virágzásnak indul, a marxizmus eszméivel való kombinálása révén belekerülve abba a szellemi pezsgésbe, amely ezt a korszakot—lényegében a NEP-korszakot—jellemozte.

Ma már természetesen tudjuk, hogy ez a szellemi pezsgés korántsem volt, minden kísérletező kedv, minden tudomány és kulturális érték ellenére, annyira „szellemi” és annyira „pezsgő”; ennek inkább csak azzal összehasonlítva mondható, ami utána következett. A pszichoanalízis szovjetunióbeli sorsa jól példázza ennek a „pezsgésnek” korlátait. A freudi tanok és módszerek művelésének lehetőségét ugyanis egyre inkább az államvallással emelt marxizmus napi ideológiai szükségletei határozták meg. Kétségtelen: az „államvallás” egy ideig eltűrte, sőt szorgalmazta a „külföldi”, „nyugati”, „burzsoá” irányzatok, közöttük a freudizmus tárgyilagoss, kritikái-receptív megismerését, adott esetben felhasználását. Ez a kritikai-receptív attitűd nyilvánult meg például a művészetpszichológusként is jól ismert L. Sz. Vigotszkij és a Bahtyin-körhöz tartozó, olykor Bahtyinnal azonosított V. N. Volosinov színvonalas, teoretikusan végiggondolt Freud-kritikáiban, amelyekről Angelini is beszámol. A teoretikus gondolkodás megszűnése, a szellemi szabadság teljes kipusztítása azután a színvonalas vagy legalábbis nem kimondottan vulgáris Freud-kritikák szerzőit is hallgatásra kényszerítette (személyes sorsuk pedig számos esetben a munkatáborhoz, a börtönhöz, a halálhoz vezetett).

Angelini könyve ügyesen végigvezet bennünket azokon az ideológiai útvesztőkön, amelyek a húszas és a kora harmincas évek pszichoanalízissel kapcsolatos vitáit (vagy inkább hatalmi szóval elrendelt álvitáit) jellemezték a Szovjetunióban. Bemutatja a vitapartnereket, a pszichoanalízissel többé vagy kevésbé rokonszenvező pszichológusokat és filozófusokat (A. R. Lurija, Vigotszkij, A. B. Zalkind, M. A. Rejszner, B. Bihovszkij, Varjas Sándor stb.), valamint az ideológiai perszekútorokat (V. Jurinyec, I. Szapir és mások). De nem csupán a pszichoanalízis sorsáról ad számot: részletesen elemzi az orosz, illetve szovjet pszichológia egyéb irányzatainak—a reflex-elméletnek (Pavlov, Behtyerov), a pedagógiai pszichológiának (P. P. Blonszkij), a beállítódás-elméletnek (D. N. Uznadze) a pszichoanalí-

zisbe való viszonyát, illetve az „államvalláshoz” való idomulásuk keserves folyamatát.

A neves olasz pszichológus, Cesare Musatti professzor előszavával megjelent könyv egyik példája annak a nagyfokú érdeklődésnek, amely manapság a nyugati világban megnyilvánul a szovjet pszichológia iránt. (Lassanként kiderül persze, hogy „szovjet pszichológia” nem létezett, mint ahogyan „szovjet irodalom” sem. Volt orosz, ukrán, grúz stb. pszichológia, s ezeken belül is különféle irányzatok, amelyeket már eleve egy ideológiai gleichschaltolás nevében emeltek „szovjet” rangra.) A nyugati érdeklődés főhőse az 1934-ben elhunyt Vigotszkij, akiben sokan látják—joggal—a modern genetikai pszichológia egyik megalapozóját. Az orosz pszichoanalízis történetéhez többek között éppen Vigotszkijon és munkatársán, Luriján át vezetett az út, hiszen egy időben mind a ketten aktív szerepet játszottak az oroszországi pszichoanalitikus mozgalomban éppúgy, mint a freudizmus marxista bírálatában. A „Vigotszkij-iskola” a baloldali orientációjú nyugati pszichológusok számára a nem-sztálinista, a dogmatizmustól megtisztított „marxista pszichológiát” jelképezte, s egyfajta mitizálásra az is lehetőséget adott, hogy Vigotszkij munkásságát a Szovjetunióban mind a mai napig homály veszi körül (életművét még mindig nem adták ki teljesen, nem ismerjük igazi szerepét, sőt halálának valódi körülményeit sem). Az ideológiai kanonizálástól tehát a „Szovjet pszichológia” nyugati recepciója sem volt teljesen mentes. Csak a legutóbbi időkben indultak meg komolyabb formában azok a kutatások, amelyeknek célja az Oroszországban, illetve a Szovjetunióban művelt pszichológiai irányzatok előfeltevésmentes ideológia- és politikatörténeti feltárása. Angelini könyve objektivitásánál fogva az ilyen törekvések sorába tartozik, bár forrásai meglehetősen korlátozottak.

Érdemes megemlíteni, hogy egy hasonló témával foglalkozó, ugyancsak nem régi keletű munka, Siegfried Kätzel: *Marxismus und Psychoanalyse—Eine ideologiegesehiehtliche Studie zur Diskussion in Deutschland und der UdSSR 1919–1933* című könyve (VEB Deutscher Verlag der Wissenschaften, Berlin 1987) lényegesen gazdagabb forrássanyaggal dolgozik, legalábbis a németül hozzáférhető források tekintetében, bár maga a mű hemzseg az ideológiai kitételektől. Minden ilyen vállalkozásnak éppen a források felkutatása az egyik alapprobléma-

ja, hiszen eddig sem a nyugati, sem a keleti kutatók nem juthattak hozzá perdöntő levéltári, kéziratok dokumentumokhoz, hagyatékokhoz, de még a nyomtatott források egy részéhez sem. Remélhető, hogy ezek az akadályok rövidesen megszűnnek, s így pontosabban meg tudhatjuk majd, mi is történt valójában a szovjetunióbeli pszichoanalízissel csakúgy, mint ottani híveivel és bírálóival. Alberto Angelini könyve mindenestre jó bevezetés a témakörbe, és hasznos eligazításokat nyújt az orosz húszas évekkel foglalkozó politika- és ideológiatörténeteszek, sőt, az irodalomtörténeteszek számára is.

*Erős Ferenc*

**Jacques Le Rider: Der Fall Otto Weininger. Wurzeln des Antifeminismus und Antisemitismus. Mit der Erstveröffentlichung einer Rede von Heimito von Doderer** Wien-München, 1985. Lötker Verlag, 293.

Jacques Le Rider francia kutató az utóbbi évek egyik legfontosabb Weininger-tanulmányát készítette el. Különösen rokonszenves, hogy nem állt meg az értelmiségi mitológiák örök sztárja, a feminizmus és a zsidó-probléma bölcsőjénél ott álló, szenzációs korai öngyilkosságával nyomban kultikussá váló Otto Weininger-képénél, hanem megpróbálta felvázolni e köré a századelő bécsi kulturájának egész körét. Ezen legszebb törekvése sodorja azonban Le Rider-t komoly veszélyekbe. Kicsit frivolan, bár a francia szellemiség hagyományaitól nem egészen idegenül, azt mondhatnánk, hogy e szerző éppen ebben a kérdésben 'szent tehenek borja', s ez ebben a témakörben komoly probléma. A századelő Bécsének szellemi élete (ez vonatkozik egyébként—megváltoztatva a megváltoztatandókat a Weininger-elemzésekre is) ugyanis önmagában bonyolult hermeneutikai folyamatok eredménye. Egy ilyen vállalkozásnak önmagának kell egy bonyolult történelmi-szellemi korszak interpretációját adni, feladatát nem értelmezheti úgy, hogy kész elméleti sémákat alkalmazzon egy konkrét korszakra (adott esetben a századelő bécsi kulturális virágzására). S ez a kitűnő Le Rider nagy munkájának legproblematisabb oldala. Némi leegyszerűsítéssel szólva, Le Ridernek a szexualitásról De Sade márkái és a felvilágosodás dialektikája, a zsidókérdésről Fromm és a Frankfurti Iskola kidolgozta 'autoritatív személység', a zsidóság szellemi problematikájáról

Rathenau és Herzl jut eszébe. E témakör kutatásában pedig már eddig is számos kudarc származott abból, hogy igényes kutatók előre eldöntött koncepciók igazolására építette műveiket. E kutatói magatartás szociológiája önmagában is érdekes jelenség, hiszen éppen ellenkezője annak a tudományos attitűdnek, amely például éppen a közép-európai századelő nagy kutatói magatartása volt jellemző; akkor a hatalmas anyag kutatására épülő *önálló* koncepció kutatása volt fontos, most pedig—így Le Ridernél is—a *kurrensnézetek* eleve elfogadása és a történeti anyag annak megfelelő feldolgozása. Dehát reménykedünk abban, hogy Párizsban így is nagy lépésekkel haladt előre Ausztria-Magyarország szellemi világának megismerése. Az alapvető kutatási stratégia említett iránya azért sajnálatos leginkább, mert Le Rider igényes és alapos anyaggyűjtő, könyvét minden Weininger iránt érdeklődő kutatónak haszonnal kell forgatnia. Különösen értékesnek tartjuk a Freud-Weininger-plágium konkrét összefüggéseinek és történetének feltárását: általában erőssége a munkának az egész Weininger-problematika részleteinek kiegészítése eddig ismeretlen dokumentumokkal, illetve az esztétörténeti rekonstrukciókba mindaddig be nem vont tudományos vagy szépirodalmi művek tanulásaival. Mindezekkel együtt Le Rider fő tézisei aligha válnak hosszú életűvé. A weiningeri fő mű, a *Geschlecht und Charakter*, elemzése során Le Rider több oldalról is eljut a mű (és a szerző) tragédiájának alapvető okához, az összeegyeztethetetlennek összeegyeztetésének problémaköréhez, anélkül azonban, hogy azt a mű teljes, tematikai, módszerbeli és tárgyi gazdagságában lenne képes megragadni. Ami a *Geschlecht und Charakter*ben zseniálisan tragikus összeegyeztetlenség, Le Rider-nél csak (nem ritkán egyenesen kétes) dilettantizmus; a weiningeri fő mű megítélésének alapvető koordinátáit az szabja meg, hogy úgy látszik, a fő mű méltatására Le Rider nem talált éppen kurrens, kitűnően csengő nevű tekintélyes szerzőt. Hasonló mondható el az alcím-ben szereplő két igen fontos szellemi jelenség és Weininger kapcsolatáról is. A modern szellemi tekintélytisztelt (és legitimációkeresés) e stratégiája számára megvilágítatlan marad mindkét irányzat valódi problematikája. Árulkodó egyébként, hogy mind az antifeminizmus-, mind az antiszemitizmus-fejezet majdhogynem teljes történeti áttekintést ad e problematika múltjáról, azaz Le Rider számára nem a weiningeri



nézetek rekonstrukciója a fontos, hanem a valamilyen mélységben megragadott weiningeri tételek beépítése egy igen tekintélyes, de logikailag alig rendezett idézet- és álláspontgyűjteménybe. A 'nemek polaritása'-nak szimpla tézise, illetve e tézis bőséges illusztrációja (nem a Weininger-elemzések anyagával) egyszerűen kevés a modern férfi-nő problematika rekonstrukciójaként. Le Rider egyenesen elmegy egy alapos elemzés lehetősége mellett s így nem látja, hogy Weininger egy az egész európai civilizációt meg-rázkódttató, egyszerre társadalmi és antropológiai mutációt ragad meg, és ha nem is tudja megoldani az új problematikát, éles és bátor kérdésfeltevessel annak humanizációját készíti elő.

Hasonló a kép az antiszemitizmus-probléma-körben is. Le Rider nem rendelkezik a kor személyiségidealista gondolkodásának ismeretével, sem egészében, sem egyes képviselőinek árnyalataiban nem ismeri ezt az egykor oly evidens beállítódást. Ezért nem értelmezi adekvátan Weininger álláspontját, aki a zsidóságban deklarált módon nem konkrét társadalmi csoportot, hanem egy 'szellemi irányzatot' elemez. Ha az előbb hiányolt személyiségidealista gondolkör mérhetetlen igénye a modern értelmiség, szellem és általában is a modern ember iránt hiányzik egy elemzésben, elvesznek azon a kritériumok is, amelyekhez Weininger ezt a szellemi irányultságot méri, az egész 'antiszemitizmus'-probléma a levegőben marad. A személyiségidealista gondolkör mérlegén bizonyulnak nagyon is sajátos és komplex módon a nők is könnyűnek, ez, a szemléletmód tehát Weininger *közös* 'antifeminizmus'-nak és 'antiszemitizmus'-nak azonos gyökere.

Kiss Endre

Michel Picard: *La lecture comme jeu* Paris, 1986. Les Éditions de Minuit, 286.

A szerző bevezetésében az olvasás kommunikációelméleti modelljének kritikájából indul ki, hangoztatva, hogy ez a modell „eltünteteti a szöveget és az anyagt” (*escamote le texte et le sujet*). Hiszen ma már nyilvánvaló, hogy valamely irodalmi mű befogadása nem passzív folyamat, hanem valamiképpen aktív is. Picard ennek az aktivitásnak meghatározására és illusztrálására vállalkozik könyvében. Véleménye szerint egyedül a pszichológiai játékelmélet képes arra, hogy

az olvasást episztemológiai státusszal ruházzuk fel és eljussunk egy elvont, de ugyanakkor gyakorlatilag is hasznosítható „ludológiá”-hoz. Ehhez bizonyos terminológiai újításokra is szükség van, például a köznapi értelemben vett olvasó (*lecteur*) fogalmát fel kell osztani a „liseur”-re, a fiziológiai értelemben vett olvasóra és a „lectant”-ra, amely már magában foglalja a felettes ént, a másodfokú értelmezésre képes, előzetes tudását kamatoztató olvasót, s ehhez kell kapcsolni az „olvasottat” (*lu*), amely e sajátosan felfogott játéktevékenység tárgya. Mindez már jól jelzi a szerző által alkalmazott, az irodalmi szférán kívül eső területeket is, elsősorban a pszichológiát és a pszichoanalízist, másodsorban a különböző játékelméleteket, végül a különböző befogadásesztétikákat. Az első területen természetesen Freud, továbbá Lacan elméleteire támaszkodik, a második területen a pszichológiai játékelméletek közül Caillois-ra és Winnicott-ra, végül a legismertebb recepcióelméletek közül Jausséra.

A mű hét fejezetre tagolódik és az egyes fejezeteket „közjátékok” követik. Az első fejezetet, melynek címe „A játék és funkciója”, Colette egyik művének elemzése egészíti ki. A „Claudine háza” c. szövegről van szó, ahol a szerző azt vizsgálja, „mi játszódik le egy szövegben”, pontosabban azt veszi szemügyre, vajon azok a sajátosságok, amelyek a tudattalanhoz tartoznak, ténylegesen benne vannak-e a szövegben, vagy csak az olvasó (elemző) szubjektív tevékenysége vetíti bele azokat. Ha a szövegnek tényleg van saját tudattalanja, akkor az olvasó vajon képes-e azzal azonosulni? Picard válasza a kérdésre igenlő. A második fejezet az olvasással mint pszichikai szükséglettel és az Alannal foglalkozik. Ezt az elméleti eszmefuttatást egy Dumas-szöveg illusztrálja, „A királynő gyémántja: olvasás, kárpótlás, azonosulás 'A három testőr' alapján” címmel. A szövegelemzés során világossá válik, hogy itt az olvasó nem tehet mást, mint egyszerűen aláveti magát a minden részletében előre programozott és tematizált mese varázsának, s épp ebben áll a „játék”.

A harmadik fejezet az illúzió és a valóság viszonyával foglalkozik, de nem mint művészetelméleti kategóriával, hanem mint a játékelmélet problémájával, méghozzá freudi megközelítésben. Roger Vailland egyik regénye szolgál illusztrációul, amelyben a főszereplő maga is szöveget hoz létre, így a játéktér kibővül, a játék lehetősége megsokszorozódik. A negyedik fejezet

a „Másság” képeivel foglalkozik, együtt hasznosítva a mélylélektant és az olvasásszociológiát. Riffaterre „archilecteur”-je éppúgy szóba kerül, mint Iser „implicit olvasó”-ja, vagy a M. Charles-féle „olvasásretorika”. Picard szerint sokkal jobban kifejezi az olvasási tevékenység lényegét a Freud által bemutatott jelenség a játékát hol eltávolító, hol közelebb húzó gyermekről, aki voltaképp önmaga és anyjához való kapcsolata tisztázása céljából játssza végig ezt a játékot. Az olvasó is hasonlóképp keresi önmagát és a „Másikat”. Ezt egy Verne-regényen illusztrálja a szerző. A *rejtelmes szigetben* ez a keresőtevékenység tanulságosan leegyszerűsítve jelenik meg, szinte már a csalásig jut el, s kiküszöböli a valódi játék lehetőségét. Picard nem mondja ki, de magától értetődik, hogy rendszere alapján jól elkülöníthető az ún. klasszikus irodalmi alkotás a könnyvedebbtől, éppen a játék nehéz volta, illetve a „csalás” mértéke alapján.

A továbbiakban már bonyolultabb és csálástól mentes szövegekkel foglalkozik a szerző. Érinti az intertextualitás és az utalások rendszerének tudatos alkalmazását, a középkortól egészen az „új regény”-ig. Vizsgálja a „kulturális kompetencia” kérdéseit, s a téma, a motívum, a mítosz, a palimpszesztus kapcsán finomítja tovább rendszerét. Flaubert „Bovaryné” című regényének egyes jeleneteit elemzi, ahol már a regény jó vagy rossz felhasználására is sor kerül—természetesen a regényszövegen belül.

Végül az utolsó fejezet a „Ki játszik irodalmat?” kérdésre keresi a választ. Ebben a részben inkább a szociológiai megközelítés dominál, s Picard megállapítja, hogy az olvasási tevékenység a polgárság megjelenéséhez kapcsolódik, de annak is csak meglehetősen szűk rétegéhez. A történelem folyamán azonban az egymás után megjelenő majd eltűnő játékokhoz képest viszonylag állandó szerepet játszik. Egészen konkrét javaslatként Picard az olvasás taníthatóságát hangoztatja, s ehhez támpontokat adhat az általa kidolgozott elméleti áttekintés.

Picard szövegelemzéseiben nem kizárólag a játékfunkciók különböző bemutatására ad példát. Közjátékai olykor hagyományos szövegmagyarázatok, mikroelemzések, sőt gyakran stilisztikai elemzések. Több olyan eljárást is alkalmaz, amelynek nincs sok köze a játékelméletekhez. Ilyen például az aktáns-rendszer, ami kétségkívül igen hasznos a fiktív szereplők egymáshoz való viszonyának pontos tisztázásához, s Picard ezt szinte minden alkalommal meg is

teszi, mindjárt az elemzés kezdetén. Ugyancsak szinte minden alkalommal utal az ún. fejlődés-regény sajátosságaira, olyan sémákat alkalmazva, mint a próbatétel vagy a beavatás. Elégképpen nyilvánvaló, hogy amennyiben ezek a megközelítések dominálnak, viszonylag kevés szerepet kap maga az író, holott ő a „játékvezető”—hogya Picard által bőven alkalmazott szójátékokhoz még egyet csatoljunk. Bizonyos mértékben szerepet kap a történelmi-társadalmi kontextus is, melyben a történet lejátszódik, illetve melyben a történetet elolvassuk. Mégis leginkább a pszichoanalitikus megközelítést juttatja érvényre, s válik: világossá a könyv címe, a szerző által felvetett kérdés, nevezetesen a freudi és a lacani elméletek alkalmazása az olvasási tevékenységre, érdekes és új távlatokat nyit az irodalomtudomány előtt.

Martonyi Éva

Catherine Wieder: *Éléments de psychanalyse pour le texte littéraire* Paris, 1988. Bordas, 166.

Egyszerre örömdetes és lehangoló, hogy e könyvvel olyan alapvető szakmai jellegű mű kerülhet a franciái tudó közönség kezébe, amelynek „kötelező” referenciához—legalábbis annak nagyobb részéhez—magyar nyelven sajnos nem egykönnyen juthat hozzá a türelmes, a „vágyteljesítő” álmokban még hívó olvasó.

Szűnő találós kérdésnek is beillik e bevezető mondat, amelynek enigmája felkelti a mindannyiunkban meglevő kíváncsi „rejtvényfejtőt”: mi örömdetes... miről is van szó? Igen, a pszichoanalízisről van szó. Erről a sokak által elmarasztalt és felmagasztosított, félreértett és leegyszerűsített, elfojtott és evidens, azaz viharokat kavarázó elméletről(?), filozófiáról(?) van szó, vagy netán a/egy mitológia genezisének és ontogenezisének faggatásáról? Igen és nem.

Lássuk, miért?

Az írói szándék világosan, didaktikai pontossággal fogalmazódik meg a Bevezetés kezdő soraiban, hiszen a könyv egyetemistáknak íródott, s mindazoknak szól, akiket „megszólít”, akik befogadói és értői kívánnak lenni a Lét, Létük misztériumának,—szól mindazoknak, akiket a pszichoanalízis és az irodalom találkozási pontjai, kapcsolódási lehetőségei érdekelnek. A szerkesztésre és az írásmódra is olyannyira jellemző didaktikusság tehát a tanítási szándék-

kában is tetten érhető. De nem hagyományos értelemben vett tanításról van szó, nem egy meghatározott fogalomszámmal operáló ismeretátadó, informatikus tudás közvetítéséről, ellenkezőleg: a végcél a Szó; a gondolat verbalizációjáig megtett út feltérképezése, tudatosítása. Az író és alkotása szempontjából éppúgy, mint a mű (szöveg) és olvasója nézőpontjából a tét nem kevesebb, mint a szavaktól önmagunkig, illetve önmagunktól a szavakig elvezető lélektani kitérők és fondorlatok leleplezése. Erre szólít fel (burkolt formában) Catherine Wieder könyve, s a leleplező-feltáró utazáshoz támogató kezét nyújt a freudi pszichoanalízis fogalomrendszerével. Szimpatikus ajánlás és bevezetés, ahol is a „táncra kért” olvasó már az első bekezdés után (hiszen felméri a kihívás erejét) úgy gondolja, hogy „tánc” visszaütésével nemcsak udvariatlan, de tudatlan is maradna, hiszen a kaland a szubjektum teljes felszabadítására apellálva a Tudás megismerésének bűnére csábít.

Kérdés, hogy végigtáncolt táncrend után kinek hogy bírja a lába... Vajon így—egy éjszakát végigtáncolva—sikerül-e mindent megtanulni, a Mindent megismerni. Nyilván nem. S úgy tűnik, a szerző is maximálisan tisztában van azzal, hogy a bálterem csúszós felületén a bál forgatagában könnyen eltévelyedhet az ember. Éppen ezért ragaszkodik a megcsupaszított, a gyakorlati megfigyelések biztosító közegétől eltávolított teória bemutatásához (a kötet szótárszerű használatát nemcsak a kiemelt fogalmak áttekinthető rendszere segíti, hanem az az Index is, amely alfabetikus rendben sorolja fel Freud elméletének legfőbb fogalmain). A táncrend kötelező. Egymással szorosan összefüggő terekbe sodródunk: a pszichikai térbe (L'espace psychique), az álom terébe (L'espace du rêve), majd a kritika univerzumába (L'espace de la critique). Bevezetésképpen a pszichikai apparátus vizsgálata következik négy szempontból: dinamikai, ökonómiai, genetikai, illetve topográfiai szempontból. Ekkor definiálja a pszichikai tényezők egészét meghatározó jelenségeket, az ösztön, a szexuális energia, a libidó stb. fogalmát, valamint kifejti a gyermeki szexualitásról szóló freudi tanítást, a nárcizmus majd az életöztön és a halálöztön igazán elgondolkodtató és az Erős fogalmával egyetemesen tett, egységes kultúra-koncepciót feltételező fogalmát. Majd feltárul a személyiség kétféle topikája: egyrészt a tudattalan-tudatelőtt-tudat hármasa, másrészt az ösztön-én—én—felettes én hármasa. Termé-

zetesen e két rendszer nem cserélhető fel egymással. A fogalmak és definíciók forgatagából elmenekülve „esünk be” egy újabb közegbe: az álom világába. A játék kezd könnyedebbé és vonzóbbá válni, hiszen „vágyálmaink” a nyelven keresztül teszik „nyilvánvalóvá” (manifesztálté) a tudattalan lappangó (látens) mélységeit. Ezen a ponton jutunk el az írott és kiejtett szó mágiájáig, itt léphet be a nyelv által megszülető tér és idő, az irodalom, a regény a maga eszköztárával. Az eddig kiragadott irodalmi szemelvények Catherine Wieder művében mind egy-egy jelenség (én, vágy, test, libidó stb.) prezentálására szolgáltak. Most az álom időn kívüli, további képi- és pillanathalmazait projektáló hős a szavak által megszületik, a Szó/Ige teremő erejével/energiájával létrehozza létezésének idejét és terét. Ez a Teremtés, ez a gesztus teszi meg ma is fontossá és alapvetővé a pszichoanalízist, hiszen maga is folyamatában az írás mítoszának mítosza. A Nyelv mítoszában találkozunk össze a megismerés és a lét problematikája. Catherine Wieder könyvének harmadik részében, a végső leleplezés pillanataiban—leginkább egyetlen gesztussal: a bentről kifelé mutató gesztussal—ezekre a kimondhatatlan gondolatokra (totemekre és tabukra) utal. Ezt jelzik a következő, a freudi labirintusból kivezető hivatkozások: Derrida, Ricoeur, Foucault, Lacan stb. (A fejezetek végén felsorolt „kötelező” és „ajánlott” olvasmányok listája teszi igazán hasznossá és használhatóvá Catherine Wieder munkáját.)

Talán e kimondhatatlan ki-nem-mondásának hiányától lesz e a könyv ennyire tökéletes és ennyire tökéletlen. A szintézis idejét azonban meg kell élnie mind a freudi pszichológiát darabjaira tépő Wieder-elemzésnek, mind egy éjszakai kísértet-bál beavatott olvasójának. Dél van. Válaszoljunk a Szfinx kérdésére...

Gyimesi Tímea

\*\*\*

Marcelo Dascal, ed.: *Dialogue. An interdisciplinary approach. (Pragmatics and Beyond Companion Series. 1.)* Amsterdam, 1985. John Benjamins, XIV+473.

Egy új Barthes kellene ahhoz, hogy a dialógus mitológiáját jobban láthassuk. Manapság mindenütt párbeszéd folyik: nagyhatalmak, egyházak, vállalatok és boltoskisasszonyok kö-

zött, mintha veszekedés, trécselés, vita vagy együttbólogatás nem is léteznének. Ugyanakkor a párbeszéd problémává vált: fogalma bizonyára éppen azért emelkedett éteri magasságokba, mert mindennapjainkban keservesen birkózunk vele.

És most itt ez a vaskos könyv, amely az első darabja egy sorozatnak; a *Pragmatics and Beyond* immár polcokat betöltő szériája mellett, annak kísérőjeként jelent meg. Mondhatjuk: jó indítás. Az 1981-ben, Campinasban (Brazília) tartott nemzetközi nyelvfilozófiai találkozó anyaga fekszik előttünk; a találkozó és a kötet tárgya a dialógus.

Semmiképpen nem lehet egyenletesnek nevezni a könyv színvonalát, de az „átlag” igen magas. Ilyen nagy gyűjteményes köteteknél szokatlan, hogy kifejezetten gyenge vagy semmitmondó írással nem is találkozunk. Természetesen kevésbé érdekes az irodalmár recenzius számára az, amit a gyereknyelvi párbeszédéről vagy a feltételes módnak a dialógus alakításában játszott szerepéről olvashat; nem leli különösebb kedvét a szigorúan formalizált leírásokban sem. De ha az elemzésben kívánja a dialógus-kutatások újabb eredményeit felhasználni, akkor már érdemes fellapoznia Dorothea Frank cikkét a párbeszéd-fordításról (ti. arról a jelenségről, amikor a beszélő új irányt ad a beszélgetésnek), J. W. Geraldi és társai írásában pedig arra talál utalásokat, hogy a párbeszéd és magánbeszéd lényegében azonos szerkezetű interakció.

De főként azok az írások érdekesek, amelyek túlmennek a dialógus „szűk” meghatározásán (Dascal szavai, 3.); a „nagyágyúk” mellett, mind Davidson, Parret vagy Dascal, kevésbé ismert nevű szerzők is figyelemreméltó tanulmányokkal jelentkeztek. Így D. M. de Souza Filho (akinek azóta egy könyve is megjelent), a párbeszéd beküzdéséről; vagy Jean-Luc Petit, nagyjából ugyanarról. Egy többet publikáló szerző, Georg Meggle, éles és elmés cikkben támad a nemrég még általa is vallott beszédaktus-elméletre. George Lakoff 1987-es nagy könyvének fő gondolatait előlegezi meg remek írásában, amely egyszerre szól a kommunikáció kutatásának fő koncepcióiról, azok hibáiról, s a kommunikációról magáról.

Nézünk kicsit részletesebben—persze nem mind a 29 cikket. Dascal bevezetése igen jó: a kötet írásainak ilyenkor szokásos pusztá felsorolása helyett orientálni tud, a megközelítések és eredmények hasonlóságaira és különbsé-

geire mutat rá. Hangsúlyozza, hogy figyelmet kell fordítani minden közlés dialogikusságára, s a megértés fogalmának szoros összefüggésére a párbeszéd mindenfajta megközelítésével. Davidsonnak 1984-es könyvében is közreadott írása rendkívül mélyenszántó feltárása a konvenció és a (radikális) értelmezés kérdésének. Elutasítja a játék és a nyelvhasználat analógiáját, s kiter a szándék és a konvenció szerepére a megértésben. Lakoff a konceptuális metaforák és a „népi elméletek” szövegformáló szerepét vizsgálja, a kulturálisan-történetileg meghatározott rejtett rendező elveket, amelyek beszélgetéseinket és gondolkodásunkat irányítják. Guido de Almeida ismerteti Habermas közléseleméleti téziseit, s egy vezércikk ügyes elemzésén keresztül mutatja be a habermasi formulák működését; végül felveti, hogy az „univerzális pragmatikát” történelmi pragmatikával kellene kiegészíteni. John Stewart feleleveníti Martin Buber *Én és Te* című művének fő tételeit, s azt igazolja, hogy ezek a dialógus természetének megértésében fontosabbak, mint azt korábban hitték. A szerző Buber Gadamerrel hozza összefüggésbe, rámutat a két filozófus egyes gondolatainak azonosságára. Souza Filho szerint a párbeszéd „tönkremenetelének” négy fő típusa van: a közlés lehetetlensége (az eltérő nyelv miatt); a közlés tisztán nyelvi szabályos, de pragmatikailag hibás (pl. a konvenciók nem-ismerete miatt); a beszélgetők nem kooperálnak, szándékosan félrevezetik a másikat vagy homályosan beszélnek; vagy pedig szándékolatlanul kimondanak dolgokat vagy félreértik a másikat. A szerkesztő Dascal élvezetes írása zárja a kötetet, ez arra figyelmeztet, hogy a félreértés tanulmányozása a megértés alapkérdéseire vezet el a kutatót.

S mi haszna mindebből az irodalmárnak? Akár a műre irányítja a figyelmét, amelyben beszélnek, beszélgetnek vagy elbeszélnek, akár a mű és az olvasó párbeszéde érdekli, akár úgy véli, hogy az irodalmi mű olvasásakor az ember(iség) „magában (magához) beszél”, a dialógus fogalma elszakíthatatlan az irodalométól. Az újra meg újra felfedezett Bahtyin mellett tehát egyre több nem irodalommal foglalkozó, de tanulságos írást forgathatunk e tárgyban.

Kálmán C. György

**Käte Hamburger: Logique des genres littéraires.**  
Traduit de l'allemand par Pierre Cadiot, Préface de Gérard Genette Paris, 1986. éd. du Seuil, 312.

Käte Hamburger 1957-ben megjelent s azóta világszerte ismertté vált munkájának, a *Die Logik der Dichtung*nak újrafeljelentéséhez nyújt alkalmat a kötet francia fordítása. Ismertetésünk tárgya ez a francia változat, melyhez Gérard Genette írt előszót. Genette munkássága feljogosít arra, hogy a kötet bemutatásakor az ő bevezető gondolatainak is figyelmet szenteljünk.

Genette Hamburger művét vitathatósága ellenére is rendkívül jelentős munkának tartja, melyre maga is gyakran hivatkozik. Genette előszava azért érdekes, mert a könyv, számára legfontosabb kérdéseinek kiemelésével mintegy jóindulatúan befolyásolja is az olvasót abban, hogy mely problémákra fordítson figyelmet. A Genette-i kommentár egyik központi gondolata az irodalmiság fogalmának Hamburger általi értelmezése. A kérdés, általánosságánál fogva túlmutat a műfajelmélet határain, ám végső soron a műfajelméleti problematika vizsgálatához nyújt alapot. Genette megállapítja, hogy Hamburger kötődik az arisztotelészi hagyományhoz, amikor kijelenti, hogy az irodalmiság kritériuma nem az esztétikai jelleg, hanem a fikcionalitás. Arisztotelész ugyanis kizárja a poiesis köréből a „nem mimetikus” verset, tehát a lírát, mely nem fiktív személyek cselekvésének utánzása, szemben a drámával és az epikával. Genette lényegileg egyetért azzal, hogy az irodalmiság ismertetőjegye elsősorban a fikcionalitás, s teljesen elfogadhatónak tartja azt is, hogy Hamburger műfajelmélete nem más, mint a fikcionalizáció módszereinek vizsgálata. Azt is jogosnak tartja, hogy az irodalmi szövegeket Hamburger két csoportba osztja: líra és fikció. Az viszont már vitathatónak tűnik Genette számára, hogy e két típusba milyen konkrét szövegeket sorol Hamburger. Az általános kérdések felől a partikulárisabbak felé fordulva Genette az alábbiakban összegzi azokat a pontokat, melyek a kötetben szerinte ellenvetésre szolgáltatnak alapot: 1, az első személyű narrátort alkalmazó elbeszélés kiiktatása a fikció területéről; 2, a líra definíciójának némiképp ambivalens volta; 3, az a megállapítás, hogy a harmadik személyű elbeszélésben nincs narrátor; 4, az „epikus praeteritum” atemporalis jellege, illetve általában az igeidők értelmezése. Az ellenvetések

ellenére Genette abban látja Hamburger művének legfőbb értékét, hogy kételyeket támasztva kimozdít bennünket gondolkodásunk evidenciáiból, kritikusabb szemléletre serkent.

Hamburger saját legfontosabb célkitűzéseként a három fő irodalmi műfaj: líra, dráma, epika tárgyalását jelöli meg oly módon, hogy az utóbbi kettőt egyazon típus variánsaként értelmezi. Műfajelmélete elsősorban nyelvfilozófiai bázisú, így a kötet első fejezetét nyelvészeti orientációjú megfigyelések alkotják; annak értelmében, hogy a szerző szerint a műfajok közti döntő különbségek mint közléstípusok különbségei ragadhatók meg. Hamburger szerint minden közlés összetevői: a közlés mint tevékenység; a közlemény; a közlemény tárgya; a közlés alanya. Ezek közül a közlő alanyé a prioritás; ez, valamint a közlés tárgyával való kapcsolata határozza meg azt, hogy egy közleményt hogyan minősítünk. Hamburger felfogásában két alapvető közléstípus létezik: reális és fikcionális. A reális vagy nem irodalmi közlések jellemzője a közlő alany realizálása, térben-időben való legalizálhatósága, továbbá a közlés és tárgya közti polaritás, a közlés tárgyának az alanytól független léte. Az irodalmiság specifikuma pedig az irodalmi szövegnek a reális közléssel való szembeállításra folytán nyilvánul meg. Ezt a specifikumot világítják meg a kötet további fejezetei, először a narratív és a drámai szöveg kapcsán.

A harmadik személyű narratív szöveget Hamburger azért emeli vizsgálatának középpontjába, mert szerinte ez képviseli legpregnansabban a fikcionális közlés sajátosságait. Fikcionalitása abban áll, hogy benne valóságos közlő alany nincs, s a cselekvő személyek fikcionálisak. Pontosabban: a harmadik személyű cselekvő személyek, mivel Hamburger koncepciójában a fiktív személy és reális közlő alany egymással összeférhetetlen. Ebből ered az a vitatható állítás, hogy a harmadik személyű elbeszélő szövegben nincs narrátor, csupán a történet fiktív személyei. Igazolni kívánja ezt az igeidőkkel kapcsolatos problémafelvételt is: Hamburger szerint a fikcionális elbeszélésben a praeteritum igeidők elvesztik múlt- jelölő funkciójukat, ehelyett a fiktív személyek időtlen itt és most-ját hivatottak kifejezni. A reális közlő alany hiányából fakad a harmadik személyű narratív szöveg — mint „ideális” fikcionális közlés másik jellemzője: szemben a valóságos közléssel, melyben szubjektum és objektum elhatárolódik egymástól, a fikcionális elbeszélésben nincs külön objektuma

a közlésnek, hiszen reális szubjektuma sincs. A drámai szövegről a szerző megállapítja, hogy az lényegileg semmiben sem különbözik a narratív szövegtől, a nyelvhasználat, a közlésmód Hamburger által logikainak nevezett aspektusából a két szövegtípus nem mutat eltérést. Dráma és elbeszélő szöveg különbsége esztétikai különbség. Ugyanakkor másodlagos eltérések vannak közöttük, így például a dráma nemcsak a reprezentáció, hanem a percepció modalitásában is létezik; a dráma látszólag jobban kötődik a valósághoz, mint az elbeszélő szöveg, mégis tisztábban fikcionalis ennél, stb. A lírával kapcsolatban Hamburger megállapítja, hogy az nem fikcionalis közlés, mivel van reális közlő alanya: a lírai Én csak abban különbözik a reális közlés történeti, elméleti vagy pragmatikai énjétől, hogy differenciáltabb, individuálisabb. Ugyanakkor a lírai közlés folyamatában van egy fontos eltérés a nem irodalmi közlésekhez képest: míg az utóbbiakban a szubjektum/objektum polaritását feltéve a hangsúly az objektum oldalára esik, addig a lírai közlésben egy elmozdulási folyamat követhető nyomon a szubjektum irányában: nem a tárgy, hanem a szubjektumnak a tárggyal kapcsolatos érzelmei, gondolatai kerülnek előtérbe. Fentiekből következően Hamburger az irodalmi közlésmódnak két változatát különbözteti meg: a fikcionalist és a lírait. A kötet utolsó fejezete úgynevezett kevert formákkal foglalkozik. Ezek közül most csak egyet emelünk ki, az első személyű elbeszélő szöveget. Erről azt mondja Hamburger, hogy sem a harmadik személyű narratív szöveggel, sem a lírával nem azonos. Voltaképpen a kettő között mint egyfajta „színelt” reális közlés helyezkedik el. Az első személyű elbeszélő szöveg szereplői nem rendelkeznek azzal az autonómiával, amellyel a harmadik személyű elbeszélő szöveg szereplői. Az első személyű narrátor mindent saját szemével láttat, így az autonóm fikcionalis világ valójában nem teremődik meg ebben a szövegtípustban. Ismertetésünkben a kötetben foglalt „legproblematikusabb” gondolatok kiemelésére törekedve s Genette véleményéhez csatlakozva Hamburger könyvét olyan munkaként értékeljük, mellyel vitatkozni lehet ugyan, de ismerete elengedhetetlen a műfajelméleti irodalomban járatos olvasó számára.

Maár Judit

Julian Green (traduit par Julien Green): *Le langage et son double / The language and its shadow* Collection „Points”. Paris, 1987. Éditions du Seuil, 403.

„Minden ember utazó a földön, és jószerivel a nyelv az egyetlen poggyásza”—e szavakkal fejezi be Giovanni Lucera azt a bevezetőt, amelyet „Egy amerikai Párizsban” címmel írt Julian Green könyve elé. Ez a könyv már a tartalma miatt is érdekes: a benne található szövegrészletekből sok mindent megtudhatunk a Párizsban, de amerikai szülőktől született, hol Amerikában, hol Franciaországban élő, angolul és franciául egyaránt publikáló író életéről és gondolatairól. Még érdekesebbé teszi azonban az a tény, hogy a benne található szövegeket kivétel nélkül maga az író fordította le: az eredetileg franciául írt szövegeket angolra, az angolul írottakat franciára (szám szerint egyébként az utóbbiak vannak többségben). Éppen ezért a könyv elsősorban a kétnyelvűséggel, a fordítástudománnyal, ezen belül a fordítás filozófiájával (ontológiai és epistemológiai problémáival) foglalkozó kutatók számára nyújthat empirikus anyagot eszmefuttatásaikhoz, de fontos forrásanyagot szolgáltat a kontrasztív nyelvészet művelőinek is.

Az, hogy egy író az anyanyelvén kívül más nyelven (nyelveken) is ír, már önmagában is figyelemre méltó jelenség. Még érdekesebb az, amikor az író nem (csak) két különböző nyelven ír, hanem egyszerre mind önmaga fordítója is. A XX. századi irodalomból többek között megemlíthetjük Rilke, Nabokov, Ionesco, Joseph Conrad, főleg pedig Samuel Beckett nevét, de tudomásunk szerint J. Green az egyetlen olyan XX. századi szerző, akinél ez az önfordítás két irányú: angol nyelven keletkezett írásait franciára, francia nyelven írott szövegeit angolra ő maga fordította le hol szinte egyidejűleg, hol évekkel később. E két nyelven létező szövegekből ad összeállítást ez a kötet, amely 12 önálló szöveget és két Péguay-versfordítást tartalmaz, angolul és franciául.

Ami a 12 önálló szöveget illeti, találunk közöttük költőkről szóló esszéket (ilyen pl. a William Blake c. írás vagy a Charles Péguay-nek emléket állító *Egy költő élete és halála* című megrendítően szép esszé), a Bibliával foglalkozó elmélkedéseket, legfőképpen azonban személyes hangvételű írásokat: vallomásokat, naplórészleteket az író gyermek- és ifjúkoráról, tanulóévei-

ről, utazásairól, az angol és francia irodalommal való találkozásáról, a kétnyelvűség élményéről, stb. Az angol nyelven írott szövegek mind 1940–42 között keletkeztek, szerzőjük szinte azonnal, esetleg egy-két évvel később fordította le őket franciára. (Ez alól egyedül a *Naplóvezetés* c. írás képez kivételt, amelyet 1941-ben írt angolul, de csak 12 évvel később fordított franciára.) Az eredetileg francia nyelven írt szövegeket 1923-ban, 1924-ben, 1962-ben és 1975-ben írta, s szinte a megjelenésükkkel egyidejűleg fordította is le angolra.

A kötethez Giovanni Lucera írt bevezető tanulmányt (7–21), ő állította össze a jegyzeteket (379–390), az író munkásságát feldolgozó bibliográfiákat is (393–401), s ugyancsak ő írt rövid ismertetőt az egyes szövegek elé, feltüntetve keletkezésük és fordításuk időpontját, megjelenési helyüket stb.

Azok figyelmét, akiket nem annyira az egyes írások tartalma, mint inkább a kötet kétnyelvűsége érdekel, két dologra érdemes felhívunk. Ha összevetjük egymással az angol és francia szövegeket, akkor nem szabad elfeledkeznünk arról a tényről, hogy író szövegeit vesszük elemzés alá, aki önmagát fordítja mindkét irányba, s mint ilyen, a világon egyedülálló. A konkrét szövegekben lépten-nyomon olyan részletekre bukkanhat a figyelmes olvasó, amelyekben J. Green a kétnyelvűségről, az ún. „belső fordításról”, saját fordítói elveiről, filozófiájáról elmélkedik. A fordítás iránt érdeklődő olvasók és kutatók számára éppen ezért rendkívül hasznos információt hordoznak egyfelől maguk a szövegek (ezekben érhető tetten J. Green implicit fordítói filozófiája), másfelől azok a szövegrészletek, amelyekben ő maga vall fordítói elveiről, módszereiről, fordításkonceptiójáról (ezeket az explicit módon megfogalmazott elveket igen tanulságos összevetni magukkal a konkrét szövegekkel, a fordításokkal).

Az angol és francia nyelvű szövegek figyelmes összehasonlítása több fontos következtetés levonását teszi lehetővé. Már néhány oldalnyi szöveg áttanulmányozása is elegendő ahhoz, hogy kitűnjék: J. Green fordítói filozófiája távolról sem egységes. Módszereiben, technikáiban lehetetlen sokszínűséget, változatosságot mutat. A legszembeötlőbb az a tény, hogy egyáltalán nem úgy fordít, mint egy fordító. Ez érthető és természetes dolog, mivel a forrásnyelvi szöveget (lévén az a sajátja) ő mintegy „belülről” látja és a fordítási művelet során egy másik nyelven

újraalkotja. Magát a forrásnyelvi szöveget sokkal szabadabban kezeli, mint ahogyan azt egy „külső” fordító tenné: néhol egész bekezdéseket egyszerűen kihagy vagy átfogalmaz, neveket változtat meg, egy-egy angol szót vagy kifejezést hosszasan körülír a francia változatban és megfordítva stb. Másutt viszont— sokszor egyetlen szövegen belül is—szinte mikrofilológiai pontossággal fordít, megtartva még a mondat belső felépítését is. Több száz oldalon át követhetünk végig tehát egy angol és egy francia nyelvű szöveget egymás mellett (a könyv bal és jobb oldalán), amelyek az olvasó számára hol egymás fordításaként, hol két, szinte teljesen különböző szöveggént jelennek meg. Ugyanakkor érdemes megjegyeznünk—erre G. Lucera is utal az előszóban—, hogy a szöveg nyelve sehol nem „franglais”: a szöveg vagy tisztán angol vagy tisztán francia nyelvű. Úgy tűnik, J. Greenben egymás mellett él a két nyelv, nincs közöttük „átmeneti tartomány”.

Rendkívül érdekesek azok az eszmefuttatások, amelyekben a szerző a francia és angol nyelv különbségeiről, az e nyelvek mögött meghúzódó gondolkodásbeli, mentalitásbeli különbségekről ír. Számára az angol nyelv a „világ fizikai képét” nyújtja, míg a francia—mely teljesen alá van vetve az ideáknak—gyakran a valóságot is elvonntá teszi. Ez egyszersmind azt is jelzi, milyen nehézségekkel kellett megküzdenie önmaga szövegeinek fordítása során. Igazán „nagy” fordításnak azt tartja, amikor a fordító nem az egyes szavak jelentését viszi át egyik nyelvből a másikba, hanem azt próbálja meg felderíteni, hogyan írt volna például egy angol szerző, ha művét nem angolul, hanem franciául írta volna meg. Másutt azt mondja el, hogy számára a legnagyobb fordítási problémát az jelentette, hogy—lévén teljesen kétnyelvű—minden egyes kiejtett vagy hallott szónak nyomban megjelenik előtte az „árnyéka” is a másik nyelven. E problémákról részletesen beszél *Első könyvem angolul* (206–239) és a *Bibliafordításról* szóló írásában (178–203).

A szöveg és a fordítás ontológiai státusát kutató nyelvészek és filozófusok számára J. Green „fordításai” jól illusztrálják a nyelviség specifikumát, továbbá azt, mennyire nehéz definiálni a (jó) fordítás és az ekvivalencia fogalmát. A kérdés ugyanis így is feltehető: J. Green önfordításai vajon egyazon szöveg két különböző nyelven való megjelenési formája, vagy két egymástól teljesen különböző szöveg? Úgy gondo-

lom, ezek a szövegek teljesen különböző szöveg? Úgy gondolom, ezek a szövegek azon kutatók álláspontját támasztják alá, akik szerint egy fordított (más nyelven megszólaló) szöveg nem egyszerű utánzás, hanem új értékek, új minőségek hordozója.

Julian (Julien) Green könyvét elsősorban a nyelvfilozófusoknak, a fordítással és a hermeneutika problémáival foglalkozó szakembereknek ajánlhatjuk, de haszonnal forgathatják az irodalmárok, a nyelvészek és esztéták, sőt még a nyelvtanulók is.

Albert Sándor

**Formen innerliterarischer Reception.** Hg.: Wilfried Floeck, Dieter Steland und Horst Turk Wiesbaden, 1987. Otto Harrassowitz, 521. (Wolfenbüttler Forschungen, Bd. 34. Hg.: Herzog August Bibliothek)

A recepciókutatás és romanisztika méltán európai hírű, rendkívül invenciózus professzorának, Jürgen v. Stackelbergnek hatvanadik születésnapjára nyelvileg és tartalmilag szinte áttekinthetetlenül gazdag, különböző színvonalú, terjedelmű és tematikájú kötetet adtak ki a szerkesztők, valójában egy 1985. május 29. és június 1. között Wolfenbüttelben, Lessing hajdani lakó- és munkahelyén megrendezett konferencia anyagából. A recepció témaköre mindig egyszerű, jóllehet a „hatáskutatás” ellen indított, egyébként jogos hadjárat és a recepcióesztétika népszerűsödése, majd triviálissá válása egyre újabb meg újabb megközelítéseket igényel (a gyümölcsöztethető intertextualitás hívei sem győznek védekezni a részben lejáratosított forráskutatással válás veszélye elen). Hat tematikai egységbe osztották a szerzők a német, a francia, a spanyol és olasz nyelvű dolgozatokat: a szerző, a tartalom, a forma, az egyes mű, a hagyomány és a fordítás. Valójában mindig több tényező egyenleteket óhajtanak levezetni és megoldani az egyes tanulmányok szerzői, hol az irodalmi legendát elosztatva, másutt egy nemzeti irodalmon belüli származtatásokban kimutatva a világirodalmi jellegű motívumkutatás lehetőségeit, hol egy műfaji megjelölés histórikumát kísérik végig, hol a curtiusi tartalmú toposzkutatásra szolgáltatnak példát. Így módszertanilag is tarka ez a kötet: megtalálható benne az egyes

témák vándorlásának meghatározott köre (Trousseau tematológiai nézeteit érvényesítve), így a Pál és Virginia téma „metamorfózisa” vagy a spanyol nyelvű irodalmak megannyi Faust-feldolgozása. Másutt a paródia mint a politikai és irodalmi elhatárolás eszköze jelenik meg egy összetettebb vizsgálódás keretében; irodalom és zene egymást átvilágító lehetőségeit Beaumarchais, Da Ponte és Mozart példáján szemlélteti egy szerző. Van, aki programszerűen vállalja a forráskutatás hálátlan (de szükséges) feladatát, megmutatván, hogyan lehet kikerülni az öncélú adathalmazozás csapdáját. Ennél azonban érdekesebbek azok a dolgozatok, amelyek azt a tematikai és motivikus teret rajzolják föl, amelyekben egy világirodalmi tárgy mozog: így rendkívül érdekes az az írás, amelyben a mollière-i Don Juan-feldolgozás és Don Quijote-hagyomány lehetséges összefüggései tisztázódnak.

Jóval kevesebbet kapunk a fordításokról szólva, a már ismert eljárásokkal közelítenek meg a szerzők fontos alkotásokat, de szerényen és valószínűleg helyeselhetően megmaradnak a maguk választotta szűk körön belül. Legföljebb Strindberg 1887–88-ban írt, önéletrajzi *Le Plaidoyer d'un Fou* című regényének hányattatott sorsával kapcsolatban pillanthatunk be mélyebben a szerzői és a fordítói alkotóműhelyekbe.

Ki kell emelnünk Manfred Beller *De Dea libertate* című írását, amely nemcsak ikonológiai vonatkozásaival hívja föl magára a figyelmet, hanem sokoldalú bizonyítóanyagával is, a rómaiaktól 1848/49-ig vezetve végig egy kép, egy szolás, egy toposz útját, képzőművészeti és világirodalmi elágazásaival.

Egészében kötetünk jól jelzi a recepciókutatás dilemmáit. Régebbi és a régebbitől megszabadulni nem tudó módszerek viaskodnak anélkül, hogy megnyugtató eredményekről tudnánk beszámolni. A tanulmányok többsége a jó ötletet nem képes az ötlettel egyenértékű megoldás felé irányítani, s ennek az is az oka, hogy nem mindig lesz a lényeges és a lényegtelen közötti különbség világos. A filológia gyermekbetegségétől, a tudni nem érdemes dolgok tudományától nem minden esetben sikerül megszabadulni, így olykor több a kitérő, mint az a megértéshez szükséges lehetne. Mindennek ellenére még a tudni nem érdemes dolgok tudománya is lehet szórakoztató vagy legalább nem unalmas; s az egyes tanulmányok túlszűfolttságáért kárpótol a



szerzői előadás szellemessége, néha eleganciája. Nem lesz meglepő, ha a kötet tanulmányaival sűrűn találkozunk más tanulmányok lábjegyzeteiben.

*Fried István*

**Lexikon der philosophischen Werke.** Hrg. von Franco Volpi und Julian Nida-Rümelin. Stuttgart, 1988. Alfred Kröner Verlag, 863. Kröners Taschenausgabe Bd. 486.

Míg a filozófiai lexikonok címszavai általában a személyeket és a fogalmakat dolgozzák fel, a jelen kötet—német nyelvterületen elsőként—a címszavakban magukat a műveket tárgyalja azaz az elméleti elgondolással, hogy a filozófia igazi, eredeti forrásai maguk a művek, a filozófusok írásai.

A kötet 538 filozófus 1147 munkáját dolgozza fel, rövid tartalmi ismertetést és hatásuk történetének összefoglalását adja. A válogatás a történetileg legfontosabb művekre koncentrál, hogy lehetőség szerint teljes, reprezentatív képet nyújthasson az olvasónak. A kötet legnagyobb részét a nyugati kultúrkör filozófusainak művei alkotják, ill. egyéb hagyományokból azok az írások, amelyek a mi gondolkodóinkra nagy, tartós hatással voltak, mint pl. a középkori arab és zsidó bölcsek könyveinek latin fordításai. A történelmi távlat hiányából következően csak nagyon szigorú válogatás után vettek fel kortársi szerzőket, ill. műveket, hogy segítségükkel bemutathassák az uralkodó kortársi irányzatok sokféleségét és segítség a mai filozófiában a tájékozódást.

A zseblexikon a filozófia iránt érdeklődők számára készült, természetesen nem „puskának”, hanem hasznos segítségnek a filozófiai olvasmányok kiválasztásában, az irodalom megismertetésében.

A kötet elérte kitűzött célját: kitűnően felkészült munkatársi gárda értékes bibliográfiai adatok mellett tömören ismerteti egy-egy mű felépítését, gondolati magját, hatását. Nagy segítséget nyújt azoknak is, akiknek nem állt módjukban, hogy folyamatosan kövessék a nyugat-európai könyvpiac eseményeit, így nem tudtak sem alapvető művek újabb kiadásáról, sem pedig új művek megjelenéséről. Lehetőséget ad a Kröner-lexikon azon mulasztások pótlására,

amelyeket az olvasó—ugyan saját hibáján kívül—mégis elkövetett.

A hazai, ill. magyar származású szerzők közül négy névvel találkozunk: Lakatos Imre, Lukács György, Mannheim Károly és Karl Raimund Popper nevével.

*T. E. I.*

**Albert S. Gérard, ed.: European-Language Writing in Sub-Saharan Africa** Budapest, 1986. Akadémiai Kiadó, 2. vol., 1290.

Albert Gérard, az afrikai irodalom tapasztalt kutatójának műve igazi emlékművet állít a fekete földrész írott irodalmi termékeinek dicsőségére. A kötet Európa-központú címe még ha sért is bizonyos afrikai érzékenységet, nem szabad hogy megtévesse a nagy közönséget, bár ennek a műnek az a célja, hogy bemutassa az európai nyelvek térhódítását. E hódítása ünneplésére maguk a kontinensen született írók szolgálhatnak alapot. Az afrikai, amerikai és európai kutatók közül a leghíresebbek, mintegy hatvanan vágta bele—bizonyított tehetségükkel és jól bevált módszerükkel ebbe az óriási feladatba.

Albert Gérard-nak rendkívül alapos bevezetésében leírja, hogyan hatoltak be az európai nyelvek Afrikába. A szerző hangsúlyozza, hogy Afrika e nyelvek megjelenése előtt is ismerte az írást, a IV–VI. századtól kezdve—amikor etióp nyelvre lefordították a Bibliát—a XX. század elejéig, amikor az amhara irodalom megszületett. A XVIII. században virágzó irodalom jött létre szuahéli nyelven, abból a hibrid kultúrából, amelyet az iszlám termékenyített meg Kelet-Afrikában. Ezek után alakult ki a fuláni, hausza és volof (szenegáli) nyelvű irodalom. Gérard rámutat arra, hogy a muzulmán kultúra ellen tudott állni az európai kultúra behatolásának, miközben a szuahéli és a hausza áldozatul esett a „modernség” kísértésének azáltal, hogy átvette a latin betűs írást és az elbeszélő és drámai műfajokat.

Gérard ugyanakkor hangsúlyozza—bár teljes mértékben elismeri az etióp és muzulmán irodalom időbeli elsőbbségét—hogy Fekete-Afrika nagyrészt az európai hódításnak köszönheti írásbeliségét; főként a misszionáriusok tevékenykedésének, akik arra vágytak, hogy a Szentírást lefordíthassák a helyi nyelvekre. Az európai nyelvek ebben a sodrásban fészkelhették be magukat

a kontinensbe. Ezért mondja Gérard—Jahnra hivatkozva—, hogy 1970-ben afrikai nyelven már 821 művet, európai nyelven pedig 1290 művet írtak. A nem európai nyelveken írott művek zömükben a volt brit gyarmati országokban láttak napvilágot. A franciák, a portugálok, a spanyolok, sőt még az olszok sem járultak hozzá a helyi nyelvek előretöréséhez, és még kevésbé támogatták ezeken a nyelveken az irodalom megszűlését.

A szerző—mielőtt kifejtené művének problémakörét—bemutatja az afrikai irodalomtörténet úttörőit (Traorée, Kesteloot, Melone, Moore stb.), és rámutat arra, hogy milyen nagy szerepet játszott a *Présence Africaine* és a Négerség mozgalom az európai nyelveken frott afrikai irodalmak fejlesztésében. De arra is emlékeztet, milyen fontos helye volt az afrikai irodalomnak a különféle küzdelmekben, mint például a függetlenségi harcokban, az Apartheid elleni küzdelmekben, az újgyarmatosító hatalmak elítélésében stb.—amelyek ezen a fekete kontinensen folytak és még most is folynak. Albert Gérard bevezetője önmagában is jelentős teljesítmény.

Az enciklopédia 18 fejezetből áll, az alábbi négy részre osztva; „Under Western eyes”; „Black consciousness” „Black power”; „Comparative vistas”. De rögtön be kell vallanunk, hogy ezek a címek nem jól tükrözik a mű elemzéseinek jelentőségét, amelyek gondosan átfésülték az összes afrikai enklávé. Műalkotások hiányában néprajzi műveket elemeznek, a legapróbb részletességgel (lásd pl. Anette I. Dunzo: *Hispanic Africa*, 321–329.). Minden egyes országról vagy országcsoportról vannak cikkek: meglepő, hogy milyen figyelemben részesülnek bizonyos angol nyelvterületek. Megütközéssel tapasztalhatjuk, hogy a nagy irodalmár nemzetek mellett, mint amilyen pl. Nigéria, sőt Ghana is, milyen fontos helyet kapott Szomália, Tanzánia, Zambia, Gambia stb. Ezt látva, azt gondolhatnánk, hogy Gérard műve a nemzeti irodalmak legújabb kutatásainak vonalába tartozik.

Külön tanulmányok foglalkoznak a különböző nyelvövezetek és nagy nemzeti irodalmak fő műfajaival (regény, dráma, költészet). Még a népi irodalomról is áttekintést kapunk (C. Ekwenshi, Onitsha ponyvairodalom stb.), egy majdnem kétszáz oldalas, hatalmas összegezés keretében, amely majdnem kizárólag nigériai műveket tartalmaz. A szerző felvonultat olyan műveket és vitákat is, amelyek a legjobb úton vannak afelé, hogy feledésbe merüljenek. Ilyen példá-

ul Stanislaw Adotévi: *Négritude et négrologues* (1972) című művének esete, amely a maga idején nagy port vert fel, de később maga a szerző is majdnemhogy megtagadott. Martin Steins kiváló tanulmányában („Black migrants in Paris”, 354–379.) eddig még nem látott és nagyon érdekes megvilágításban mutatja be a Négerség-mozgalom történelmi és ideológiai hátterét.

Néhány szerző (Achebe, Soyinka, Senghor) monográfiáit is megismerhetjük. Nagyon kevés a tematikus tanulmány, de azért akad néhány. A következő témákkal foglalkoznak: iskolák és irodalmi klubok, magazinok és folyóiratok, amelyek fordulópontot jelentettek a kontinens irodalomtörténetében, sőt a kiadvállalatok és terjesztők történetében is—melyek az irodalom fellendítésének hajtóerői—sajátos dimenziót adva a belga tudós művének. Albert Gérard mindenütt jelen van ebben a műben. Saját cikkein kívül gyakran megszólal számtalan lábjegyzet-magyarázó megjegyzéseiben, vagy a mindenre kiterjedő, részletes bevezetésekben. Vitathatatlan, hogy ő a vezérfonala ennek a könyvnek, amelyet első pillantásra esetleg összefüggéstelennek látunk, de amely bizonyosan valóságos intézménnyé fog válni, hiszen bővelkednek benne a kutatás még feltáratlan lehetőségei; a több száz jegyzet pedig hasznos bibliográfiai hivatkozásokat tartalmaz.

A *European-Language Writing in Sub-Saharan Africa* negyedik része az afrikai néger irodalom elágazásait tartalmazza. A már klasszikussá vált tanulmányokon kívül, mint amilyenek pl. a Fekete-Afrika—Észak-Afrika és az Antillák—Fekete-Amerika közötti összehasonlítások, felhívjuk a figyelmet a XVII. fejezetre, melynek címe: „Africa and Ancient Greece: Euripides, Soyinka and their Bacchants”, amelyet tanítani kellene az afrikai egyetemeken: a kritikai fogadtatásról szóló művekről van szó. Persze, ezen a kontinensen nem csak a könyvtárak, hanem a tájékoztatási eszközök is olyan közepszerűek, hogy ez már magában véve is kizárja az egyetemi kutatókat az ilyen vállalkozási lehetőségekből.

Gérard könyve egészben véve olyan tanulmány, amely egyszerre szintagmatikus és paradigmatis jellegű, s közben új dimenziót nyit a kontinens irodalomkutatása számára. Az olyan címek, mint „Modern African Writing in Latin”, vagy „XVIIIth century Writing in English” arra készítetnek, hogy felfrissítsuk afrikai irodalomtörténeti ismereteinket.

Az 1980-as évek kétségtelenül úgy fognak bevonulni az afrikai irodalomba és a vele foglalkozó kutatásokba, mint a legdicsőösebb évek. Az 1986. évi irodalmi Nobel-díjon kívül, amelyet Wole Soyinka kapott, rendkívül felgyorsult a nemzeti irodalmakról folyó vita is. Az afrikai irodalmi antológiák szakadatlan ütemben kerülnek ki a sajtó alól. Jahnheinz Janh és Donald Herdeck figyelemfelhívó ajánlásai után, a hetvenes évek szinte metronómszerű szabályossággal jelennek meg a különböző rendű-rangú művek: életrajzok, bibliográfiák, bio-bibliográfiák és enciklopédikus művek. Néhányat idézünk: Chevrier: *Littérature nègre*; Ngandu: *Littératures africaines*; Dictionnaire des oeuvres littéraires négroafricaines; Gérard: *Essais d'histoire littéraire africaine*; Rouch és Clavreuil: *L'Anthologie critique de la littérature anglophone*.

Addig is, amíg az afrikai egyetemeken uralkodó munkakörülmények lehetővé teszik a kutatók számára, hogy nagyszabású műveket hozzanak létre, örülünk annak, hogy Albert Gérard könyve is hozzájárul a fekete kontinens irodalmi termékeinek elismertetéséhez.

Ambroise Kom

Graham Zanker: *Realism in Alexandrian Poetry. A Literature and Its Audience* London—Sidney—Wolfeboro, New Hampshire, 1986. Croom Helm, 250.

G. Zanker személyében a déli féltéke, közelebről Új-Zéland klasszika-filológiája kér, és érdemel is figyelmet, már csak azért is, mert a távoli, Európából nézve némileg egzotikus asszociációkat ébresztő szigetország kutatója az ókortudomány legjobb angol és német hagyományain nevelkedett, s tanulmányai, melyek az alexandriai költészetnek szentelt, itt ismertető könyvét megelőzték és előkészítették, szintén nem csupán a szerény ausztrál Antichthon, hanem patinás európai szakfolyóiratok, a Wiener Studien, a Rheinisches Museum, az Antike und Abendland, vagy a Classical Quarterly hasábjain jelentek meg.

Az 1. fejezetben (Definitions and a Sample, 1–38) Zanker a „alexandriai” és a „realizmus” fogalmát értelmezi, mintaként Theokritos 15. idilljét választva. Mindkét definíciója figyelemreméltó. „Alexandriai” az ő szóhasználatában nem egyszerűen a Nagy Sándor halálától az actiumi csatáig terjedő periódus irodalmi ter-

mésének az egészét jelenti, hanem csupán azt a vonulatot, mely a korábbi korszakokhoz képest merőben új esztétikai-stiláris eszményeket követ és juttat kifejezésre. S az ilyen értelemben vett „alexandriai” eszmények egyik legfontosabb alkotóeleme éppen a realizmus, persze azzal a megszorítással, hogy ez a realizmus nem azonos a XIX. század kritikai realizmusával. A valóságghű ábrázolás ugyanis—Zanker itt sokak álláspontjához kapcsolódik—„perennial mode”, vagyis örökérvényű módszer a művészetekben, s ha megvannak is a maga szinte időtlen ismérvei, akár a XIX. századi realizmus, az alexandriai is számos specifikus jellemvonást mutat. S hogy mik a szigorú értelemben vett „alexandriai realizmus” specifikumai, lett légyen a költői ábrázolás tárgya korabeli vagy mitikus? Zanker fejtegetéseit summázva a megjelenített történetek, emberek és tárgyak minél részletesebb, közvetlen és egyedi ábrázolása, amit Zanker „pictorial realism”-nak nevez, s aminek érdekében az alexandriaiak szívesen nyúltak a szaktudományok eredményeihez; tartalmat illetően pedig a hősi-emelkedett szemben az egyszerű és hétköznapi előnyben részesítése. Ezeknek a specifikumoknak elméleti és gyakorlati jelentkezéséről számolnak be a könyv további fejezetei: a 2. (The Hellenistic Theory of Pictorial Realism, 39–54) és a 3. fejezet (The Practice of Pictorial Realism, 55–112) az alexandriai valóságghűség mibenlétét és érvényességi körét vizsgálja; a 4. fejezet (The Appeal to Science, 113–132) a különböző szaktudományok felhasználásáról ad rövid körképet; az 5. (The Ancient Theory and Pre-Alexandrian Practice of Everyday and Low Realism, 133–154) és 6. fejezet (The Everyday and the Low in Alexandrian Poetry, 155–228) a „hétköznapi” szerepét és jelentőségét mutatja be, s a könyvet végül tömör összefoglalás (229–232), gazdag bibliográfiai melléklet (233–242) és névindex (243–250) egészíti ki.

Zanker érdeme nem csupán az alexandriai realizmus ismérveinek árnyalt diagnózisa, hanem az is, hogy ezeket az (egymást egyébként kölcsönösen feltételező) jellegzetességeket közös eredőre tudja visszavezetni: a Hellasból Alexandriába elszármazott, az első néhány generáció idején még helyüket kereső, választott hazájukban jöszörszerűen még gyökértelen görögöknek arra a törekvésére, hogy hidat verjenek új otthonuk és a messzetűnt anyaország között, hogy a magukkal vitt mítoszokat, az egész görög kulturális hagyományt, átformálva és modernizálva, be-

kapcsolják az alakuló közösség mindennapi életébe, s így eleven hatóerővé, identitástudatuk megszilárdítójává tehesék. Rokonszenves Zanker szövegközpontúsága is (a 3., 4. és 6. fejezet csak szövegrészleteket taglal), s bár akadnak halványabb elemzései, a Hekalé és az Argonautika interpretációja tagadhatatlanul bravúros teljesítmény. Könyve tehát instruktív és stimuláló munka, melegen ajánlható mindazoknak, akik az alexandriai költészet műhelyébe mélyebben szeretnének bepillantani—sajnos, az alcímben rejlő ígéret voltaképpen teljesítetlen maradt, illetve arra a többször megfogalmazódó, de igazában apodiktikus kijelentésre korlátozódik, hogy az alexandriai költők hallgatói és olvasói, legalábbis az első három Ptolemaios uralkodása alatt, mindössze az udvar szűk „értelmiségi” köréből rekrutálódtak.

Szepessy Tibor

Sobieski i victoria wiedeńska. Pod red. Lecha Ludorowskiego Lublin, 1985. Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej. Wydział Humanistyczny, 164.

A XVII. század utolsó harmadának törökellenes küzdelmeit megőrkítő barokk irodalom és politikai irodalmi hagyomány ebben az évtizedben ismét a kutatás erős áramába került. Bécs és Buda felszabadításának (1683, 1686) 300. évfordulója különösen idősekrűvé tette a felszabadító háborúval kibontakozó európai kézíratos és nyomtatott források, történeti és politikai irodalmi kérdések vizsgálatát, régi polémiák tanulmányozását. Ebbe a témakörbe tartozik a Lublini Egyetem kiadványa is.

A gyűjteményes kötet tíz tanulmánya közül mindössze egy foglalkozik a korabeli forrásanyaggal, illetve annak egyik népszerű ágával, a sajtóval: Sobieski és az európai sajtó a bécsi ostrom idején (W.—S. Myk). Az újságok, röpiratszerű relációk, nyomtatott harci tudósítások és hírközlések áradatából a lengyelországi, ausztriai s németországi, kevesebb spanyol és angol, sok olasz és francia nyomtatvány adott lehetőséget a témakörhöz illő válogatásra. Ezek részben hely és év nélkül jelentek meg, s többnyire a török kérdésben közvetlenül vagy közvetve érdekelt országok politikai publicisztikai célzatát és propagandisztikus törekvéseit képviselik.

A lengyel király maga is nagy gondot fordított a sajtóra, s nemcsak figyelemmel kísérte a kül-

földi sajtótermékeket, hanem saját leveleiből is készített ilyen célú sajtóanyagot. Újságba ajánlotta például a bécsi diadal másnapján a nagyvezér sátorából a királynénak szeptember 13-án írt levelét, amely aztán külföldi változatokban is megjelent: nyilvánossá vált I. Lipótnak, XI. Ince pápának és Marco d'Aviano kapucinus barátának, a török elleni háború apostolának írt némely levele is.

A keresztény uralkodók közti szolidaritást sértő állami s hatalmi érdekek megnyilvánulása a korabeli forrásanyag egyik jellegzetes vonása. Jellemző példája a lengyel király hadvezéri dicsőségére féltékeny, a felszabadított császárvárosba visszatért Lipót és Sobieski schwechati találkozását oly szívélyesnek feltüntető ausztriai s németországi relációs sajtó hangneme, illetve a királyi családot ért sérelemtől és a császár lengyel hadak iránti „hálátlan” magatartásról szóló királyi levél (szept. 17.) tartalmának ellentéte.

Magyar vonatkozásban főleg a Pozsony körüli harci eseményekről szóló hírek, illetve a Párkány és Esztergom bevételét kísérő harctéri tudósítások, leírások kelhetnek érdeklődést; a tárgyalások folytatásával próbálkozó Thököly embereinek a lengyel király udvarában való megjelenése, valamint a szövetséges hadak parancsnokai és Sobieski között mélyülő ellentétek írásos megnyilvánulása már a magyarországi hadjárat súlyos politikai és katonai problémái közé tartozik. Mindez a Krakkóba tartó Sobieski észak-magyarországi átvonulásával kapcsolatos, színes leírásokkal fűszerezett lengyel, latin, német, olasz, francia nyelvű sajtóanyagban is tükröződik. A kutatáshoz jó támpontot nyújt a feldolgozott ritka nyomtatványok forráshelyének pontos megjelölése, többnyire a krakkói, varsói, gdański, wrocław-i könyvtárak, s a budapesti OSZK régi nyomtatványtára jelzeteire történő hivatkozás.

A többi írás a témakör XIX. századi, Lengyelország harmadik felosztását követő évszázad sajátosságait szem előtt tartó irodalmi vonatkozásaival foglalkozik. Egyes szerzők J. I. Kraszewski regényeiben és A. Krechowiecki történeti prózájában vizsgálják (H. Bursztyńska, A. Jopek) Sobieski s kora megjelenítésének kérdéseit. Mások a XX. századra kiterjedőleg is szemügyre veszik a történeti hagyomány és a Sobieski legenda összefüggéseit az ifjúsági irodalomban, életrajzi feldolgozásokat a szépirodalomban és a modern történeti elbeszélésekben. A lengyel állami újjászületéssel változó tematika sokrétű;

tanulmányozása is sokoldalú, s a tanulmányírók tekintettel vannak a megújult kutatásokra támaszkodó értékelő folyamat általános eredményeire.

Hopp Lajos

Sibylle Obenaus: *Literarische und politische Zeitschriften 1830–1848*. Stuttgart, 1986. Metzler, VII, 90. Sammlung Metzler, Band 225. Realien zur Literatur

Az 1830 és 1848 közötti korszak reprezentatív irodalmi és politikai lapjainak, folyóiratainak összefoglaló áttekintését, ill. ismertetését adja a méltán népszerű sorozat jelen kötete.

Az 1960-as években jött újra divatba—először a századforduló táján—az 1830–1848 közötti korszak és sajtója. Ettől kezdve alapművek (Kirschner és Estermann bibliográfiái) mellett számos részlettanulmány jelent meg, de sem összefoglaló elemzésre, sem pedig olyan tanulmányokra nem került sor, amelyek a kor kommunikációs-publicisztikai folyamatait (publicisztikai célkitűzések, gazdasági tényezők, munkatársak, közönség és az írók kapcsolata, a befogadás kérdései) behatóbban vizsgálták volna. A szerző nem vállalkozott elemző munkára, csak arra, hogy a megadott évek fontos orgánumairól képet adjon az olvasónak, segítse az eligazodást a nehezen áttekinthető sajtóviszonyok között.

Obenaut az általa ismertetett lapok kiválasztásánál a kortársi visszhang, a lap jelentősége vezette. Tekintettel volt azonban a lapok egységes profiljára is, azaz a tipológiai és tartalmi szempontból—minden sokféleségük ellenére—felismerhető egységre, a célkitűzések azonoságára. Az egyes sajtóorgánumok rövid története mellett a szerző bemutatja a szerkesztőket, a programot, a munkatársak körét—itt nem törekszik teljességre—, jellemzi a lapot, méltatja munkáját. Megemlíti az árat, a példányszámot, mint fontos meghatározókat.

A kötet két részre oszlik: az első az irodalmi és kulturális folyóiratokkal foglalkozik, így a szépirodalmi, kritikai és képeslapokkal, valamint az ún. „filléres újságokkal” (Pennig, ill. Hellermagazin). A második rész a történeti-politikai folyóiratokat tárgyalja három fejezetben: liberális, szocialista és konzervatív orgánumok.

A korszakhatár kezdetével lehetne vitatkozni, mert az irodalmi lapok és a kritikai folyóiratok, valamint ún. „irodalmi divatlapok” német

nyelvterületen már 1815 után is megjelentek. Az 1830-as korszakhatárt a jelen esetben egy szempont mégis indokolja: ettől kezdve homogénebb az 1848 felé vezető korszak sajtója, önálló arculattal jelentkeznek az egyes lapok, mód nyílik tehát a tartalmi és tipológiai szempontok érvényesítésére.

A szerző betartja a Metzler sorozat szabályait: jól tagolt, alapos, megbízható, hasznos kis kézikönyvet adott olvasói kezébe. Fontos kiegészítők a lapok, ill. a szerkesztők szerinti mutatók.

T. E. I.

Jan Zieliński: *Pepej powieści. Z problemów powieści autobiograficznej przelomu XIX i XX wieku*. Wrocław, 1983, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 159.

A szerző az európai regény fejlődésének azzal a fontos szakaszával foglalkozik, amikor a műfaj megpróbálta túllépni a XIX. századi realizmus kereteit, új témákat és problémákat keresett, másként szemlélte a világot, és változtak kifejező eszközei. Az útkeresés egyik megnyilvánulása az önéletrajzi regény, amelynek a virágzását a XIX. és XX. század fordulója hozta meg.

Zieliński négy századfordulós regény elemzésén keresztül mutatja be a jelenséget, négy fejezetben: A négy fejezet Herman Bang: *Fehér udvar* (1898), Jiri Karásek: *Gótikus lélek* (1990), Tadeusz Rittner: *Idegen városban* (1908), Oskar Milosz: *Szerelmi beavatás* című művét tárgyalja (1910). Az elemzések kulcsát Rilke *Malte* c. művében keresi, azonos módszerek szerint. Négy részből állnak: 1. a szerző életútjának jellemzése, 2. az adott mű irodalmi kontextusa (itt szó van többek között a narrátorról és a regényben játszódó események idejéről), 3. a mű szövegének az elemzése, 4. a Rilke-regénnyel való párhuzamok felvázolása. Zieliński elemzései, interpretációi sokszor színporkázók, bár lehet, hogy egyeseket zavar szeszélyes gondolatvezetése, a gondolatmenet folytonosságának a hiánya, a különböző kitérések, és az idénküti kollokvializmus. Interpretációs részek és filológiai elemzések váltogatják egymást a kötetben, amelyben értékes felfedezések vannak. Ilyen pl. O. Milosz születési időpontjának a tisztázása. Zieliński több hipotézist is megfogalmaz könyvének, amelyek azonban még igazolásra várnak.



---

# TARTALOM

---

## *Irodalom és pszichoanalízis*

### TANULMÁNYOK

<i>Erős Ferenc:</i> Bevezetés	149
<i>Bókay Antal:</i> A múzsák, pszükhé és tudományaik	153

### PSZICHOANALÍZIS ÉS IRODALOM A SZÁZAD ELSŐ ÉVTIZEDEIBEN

<i>Kassai György:</i> A Nyugat és a pszichoanalízis	171
<i>Kapás István:</i> Viták a pszichoanalízisről a Korunk című folyóiratban 1926–1940 között	183
<i>Kiss Endre:</i> Fejezetek a pszichoanalízis és a modern klasszikus irodalom kapcsolatának történetéből	195
<i>Gránicz István:</i> Viták a pszichoanalízisről a szovjet irodalomtudományban a húszas években	206
<i>A. Voronszkij:</i> A freudizmus és a művészet (Fordította: <i>Csibra István</i> )	214

### ELMÉLETI POZÍCIÓK

<i>Walter Schönauf:</i> Kirajzolódni egy pszichoanalitikus irodalomtudomány körvonalai (Fordította: <i>Schulz Katalin</i> )	225
<i>François Sauvagnet:</i> Irodalom és pszichoanalízis: Zadig módszere (Fordította: <i>Karafiáth Judit</i> )	238
<i>Norman N. Holland:</i> Tranzaktív beszámoló a tranzaktív irodalomtudományról (Fordította: <i>Bókay Antal</i> )	246
<i>Murray M. Schwartz:</i> Irodalmár, mondd, mi vagy? (Fordította: <i>Bókay Antal</i> )	259

### MŰHELY

<i>Martonyi Éva:</i> Az előtörténettől a kiteljesedésig — Balzac és a pszichoanalitikai indíttatású irodalomkritika	267
<i>Pálffy Miklós:</i> A <i>Hoffman</i> meséinek nőalakjai	275

### PORTRÉ

<i>Gianpiero Cavaglià:</i> Krúdy Gyula és a pszichoanalízis (Fordította: <i>Víg István</i> )	279
<i>Eva Brabant:</i> Karinthy Frigyes utazása a pszichoanalízis körül (Fordította: <i>Ádám Péter</i> )	286

### DOKUMENTUM

<i>Kosztolányi Dezső:</i> Orvosi konzílium	293
<i>Hollós István:</i> Egy versmondó betegről	297
<i>Róheim Géza:</i> Ádám álma	310
<i>Kodolányi János:</i> Írói vallomás a freudizmusról	314
<i>Bálint György:</i> Pszichoanalízis és irodalom	319
Az „Emberismeret” körkérdése magyar írókhoz (1935) — A pszichoanalízis hatása írókra és irodalomra: Földi Mihály — Füst Milán — Kassák Lajos — Komlós Aladár — Komor András — Kosztolányi Dezső — Vámbéry Rusztem — Zsolt Béla	322

## VITA

Karinthy Frigyes és Ferenczi Sándor vitája	
<i>Karinthy Frigyes: A Macbeth-jóslat lélektana és erkölcstana</i>	
<i>Ferenczi Sándor: Altató és ébresztő tudomány</i>	
<i>Karinthy Frigyes: Altató és ébresztő tudomány (válasz Ferenczi Sándornak)</i>	331

## PANORÁMA

<i>Bendl Júlia: Lukács György heidelbergi könyvtára</i>	341
---	-----

## KÖNYVEK

<i>Pamela Tytell: La plume sur le divan. Psychanalyse et littérature en France (Karafiáth Judit)</i>	355
<i>Alberto Angelini: La psicoanalisi in Russia (Dai precursori agli anni trenta) (Erős Ferenc)</i>	356
<i>Jacques Le Rider: Der Fall Otto Weininger. Wurzeln des Antifeminismus und Antisemitismus (Kiss Endre)</i>	358
<i>Michel Picard: La lecture comme jeu (Martonyi Éva)</i>	359
<i>Catherine Wieder: Éléments de psychanalyse pour le texte littéraire (Gyimesi Tímea)</i>	360

\* \* \*

<i>Marcelo Dascal, ed.: Dialogue. An interdisciplinary approach (Kálmán C. György)</i>	361
<i>Käte Hamburger: Logique des genres littéraires (Maár Judit)</i>	363
<i>Julian Green (traduit par Julien Green): Le langage et son double / The language and its shadow (Albert Sándor)</i>	364
<i>Formen innerliterarischer Reception. Hg.: Wilfrid Floeck, Dieter Steland und Horst Turk (Fried István)</i>	366
<i>Lexikon der philosophischen Werke. Hrg. von Franco Volpi und Julian Nida-Rümelin (T. E. I.)</i>	367
<i>Albert S. Gérard, ed.: European-Language Writing in Sub-Saharan Africa (Ambroise Kom)</i>	367
<i>Graham Zanker: Realism in Alexandrian Poetry. A Literature and Its Audience (Szepessy Tibor)</i>	369
<i>Sobieski i victoria wiedenska. Pod red. Lecha Ludorowskiego (Hopp Lajos)</i>	370
<i>Sibylle Obenaus: Literarische und politische Zeitschriften 1830–1848 (T. E. I.)</i>	371
<i>Jan Zieliński: Pępej powieści. Z problemów powieści autobiograficznej przelomu XIX i XX wieku (Jerzy Snopek)</i>	371
<i>Tadeusz Miciński: Poezje (Nagy László Kálmán)</i>	372



## SOMMAIRE

<i>Ferenc Erős</i> : Introduction	149
<i>Antal Bókay</i> : Les muses, psyché leurs sciences	153

## PSYCHANALYSE ET LITTÉRATURE DANS LES PREMIÈRES DÉCENNIES DU SIÈCLE

<i>György Kassai</i> : La revue Nyugat et la psychanalyse	171
<i>István Kapás</i> : Débats autour de la psychanalyse dans la revue Korunk entre 1926 et 1940	183
<i>Endre Kiss</i> : De l'histoire des rapports entre la psychanalyse et la littérature moderne classique	195
<i>István Gránicz</i> : Débats autour de la psychanalyse en Union soviétique	206
<i>A. Voronsky</i> : Le freudisme et les arts ( <i>Traduit par I. Csibra</i> )	214

## POSITIONS THÉORIQUES

<i>Walter Schönauf</i> : Les contours d'une science littéraire psychanalytique sont en train de se dessiner ( <i>Traduit par K. Schulz</i> )	225
<i>François Sauvagnat</i> : Littérature et psychanalyse: la méthode de Zadig ( <i>Traduit par J. Karafiáth</i> )	238
<i>Norman N. Holland</i> : Compte-rendu transactif d'une science littéraire transactive ( <i>Traduit par A. Bókay</i> )	246
<i>Murray M. Schwartz</i> : Littéraire, dis-moi ce que tu es! ( <i>Traduit par A. Bókay</i> )	259

## ATELIER

<i>Éva Martonyi</i> : Balzac et la psychocritique	267
<i>Miklós Pálffy</i> : Les figures féminines des <i>Contes d'Offenbach</i>	275

## PORTRAITS

<i>Gianpiero Cavaglià</i> : Gyula Krúdy et la psychanalyse ( <i>Traduit par I. Víg</i> )	279
<i>Eva Brabant</i> : Le voyage de Frigyes Karinthy autour de la psychanalyse ( <i>Traduit par P. Ádám</i> )	286

## DOKUMENTS

<i>Dezső Kosztolányi</i> : Consultation	293
<i>István Hollós</i> : Du malade quit dit des vers	297
<i>Géza Róheim</i> : Le rêve d'Adam	310
<i>János Kodolányi</i> : Aveu d'un écrivain au sujet de la psychanalyse	314
<i>György Bálint</i> : Psychanalyse et littérature	319
L'influence de la psychanalyse sur les écrivains et la littérature — Enquête de la revue EMBERISMERET (1935): Mihály Földi — Milán Füst — Lajos Kassák — Aladár Komlós — Dezső Kosztolányi — Rusztem Vámbéry — Béla Zsolt	322

## DISCUSSION

Débat de Frigyes Karinthy et Sándor Ferenczi	
<i>Frigyes Karinthy</i> : La psychologie et la morale des prophéties macbethiennes	
<i>Sándor Ferenczi</i> : Une science somniférique et stimulante	
<i>Frigyes Karinthy</i> : Une science somniférique et stimulante (réponse à Sándor Ferenczi)	331

## PANORAMA

<i>Júlia Bendl</i> : La bibliothèque de György Lukács à Heidelberg	341
--	-----

## LIVRES

## СОДЕРЖАНИЕ

Ференц Эрёш: Введение	149
Антал Бокаи: Музы, душа и науки о них	153

### ПСИХОАНАЛИЗ И ЛИТЕРАТУРА В ПЕРВЫЕ ДЕСЯТИЛЕТИЯ XX. ВЕКА

Дьёрдь Кашшай: Журнал "Ньюгат" и психоанализ	171
Иштван Капаш: Дискуссии о психоанализе в журнале "Корунк"	
с 1926 по 1940 г. г.	183
Ендре Киш: Из истории связей психоанализа и современной классики	195
Иштван Границ: Споры о психоанализе в Советском Союзе	206
А. Воронский: Фрейдизм и искусство (Перевод: Иштван Чибра)	214

### ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ ПОЗИЦИИ

Вальтер Шенау: Обозначившиеся контуры психоаналитического литературоведения (Перевод: Каталин Шульц)	225
Франсуа Саварнья: Литература и психоанализ: метод Задига (Перевод: Юдит Карафиат)	238
Норман Н. Холланд: Трансактивный отчет о трансактивном литературоведении (Перевод: Антал Бокаи)	246
Мюррей М. Шварц: Кто ты, литератор? (Перевод: Антал Бокаи)	259

### МАСТЕРСКАЯ

Ева Мартони: От предыстории к завершению: Бальзак и психоаналитическая литературная критика	267
Миклош Палфи: Женские персонажи оперы Оффенбаха "Сказки Гофмана"	275

### ПОРТРЕТЫ

Джанпьеро Кавалья: Дюла Круди и психоанализ (Перевод: Иштван Виз)	279
Ева Бранбнт: Путешествие Фридьеша Каринти вокруг психоанализа (Перевод: Петер Адам)	286

### ДОКУМЕНТЫ

Деже Костолани: Врачебный консилиум	293
Иштван Холлош: О больном, говорящем стихами	297
Геза Розейм: Сон Адама	310
Янош Кодолани: Писательская исповедь и фрейдизм	314
Дьёрдь Балинт: Психоанализ и литература	319
Влияние психоанализа на писателей и литературу: на анкету журнала "Эмберишмерет" (1935) отвечают писатели: Янош Фёлди —	
Милан Фюшт — Лайош Кашшак — Аладар Комлош — Андраш Комор —	
Деже Костолани — Рустем Вамбери — Бела Жолт	322

### ДИСКУССИЯ

Пolemика между Фридьешем Каринти и Шандором Ференци:	
Ф. Каринти: Психология и мораль макбетовского предсказания	
Ш. Ференци: Усыпляющая и пробуждающая наука	
Ф. Каринти: Усыпляющая и пробуждающая наука (Ответ Шандору Ференци).	331

### ПАНОРАМА

Юлия Вендль: Гейдельбергская библиотека Георга Лукача	341
---	-----

### КНИГИ

## HELIKON VILÁGIRODALMI FIGYELŐ

1955 — 1962 vegyes tartalmú számok

1963.

1. sz. A komplex összehasonlító kutatások elvi kérdései
2. sz. A Nemzetközi Összehasonlító Konferencia (Bp. 1962)
3. sz. Amerikai prózairodalom
4. sz. Viták a realizmusról

1964.

1. sz. Az összehasonlító irodalomtudomány nemzetközi szemléje
- 2–3. sz. A kelet-európai avantgard
4. sz. Shakespeare-évforduló (vegyes szám)

1965.

1. sz. Mai világirodalmi mozgalmak és irányok
2. sz. A szocialista realizmus kérdéseiről
3. sz. Nacionalizmus és kozmopolitizmus; eredetiség– utánzás– hatás fogalmai  
(az AILC IV. Kongresszusa, Fribourg, 1964, előadásából)
4. sz. A kelet-európai összehasonlító irodalomtörténet kérdései

1966.

- 1–2. sz. Irányzatok és csoportok az 1920–30-as évek szovjet irodalmában
3. sz. Eszmék és művek a modern polgári irodalomban
4. sz. Irodalom és szociológia

1967.

1. sz. Irodalom és folklór
2. sz. Pártosság, elkötelezettség, elkötelezetlenség
- 3–4. sz. A szovjet irodalomtudomány legújabb eredményeiből

1968.

1. sz. A strukturalizmusról
2. sz. Az irodalmi irányzatok mint nemzetközi jelenségek  
(az AILC V. Kongresszusa, Belgrád, 1967, anyagából)
- 3–4. sz. Az irodalom és a társművészetek

1969.

1. sz. Kelet-európai irodalmak a századfordulón
2. sz. Művészet – tömegkultúra – irodalom
- 3–4. sz. A számítógépek és a humán tudományok (vegyes szám)

1970.

1. sz. A Fekete-Afrika irodalmáról
2. sz. Irodalom és összehasonlító módszer (vegyes szám)
- 3–4. sz. Modern stilisztika

1971.

1. sz. Irodalom és társadalom (AILC VI. Kongresszus, Bordeaux, 1970)
2. sz. Irodalomelméleti viták Franciaországban
- 3–4. sz. A közép-európai humanizmus kérdései (Sopron, 1971)

1972.

1. sz. Science fiction (a műfaj esztétikai és poétikai kérdései)
2. sz. Klasszikusaink és Európa
- 3–4. sz. A szocialista országok irodalmának másfél évtizede

1973.

1. sz. Műelemzés és műfajelmélet (vegyes szám)
- 2–3. sz. Irodalomtudomány és szemiotika
4. sz. A XVIII. század és a felvilágosodás irodalma

1974.

1. sz. Az AILC VII. Kongresszusa (Montreal, 1973) anyagából
2. sz. Az elsüllyedt kultúrák irodalma
- 3–4. sz. Modern poétika

1975.

1. sz. Irodalom, világirodalom, nemzeti irodalom
2. sz. Az újabb Délkelet-Európa kutatások
- 3–4. sz. Az európai romantika

1976.

1. sz. Szubkultúra és Underground
- 2–3. sz. Irodalom és irodalomtörténet Ausztriában
4. sz. Tudomány-e az irodalomtudomány?

1977.

1. sz. A retorika újjászületése
2. sz. A fejlődő országok irodalmáról (AILC VIII., Bp. 1976)
3. sz. Irodalomelmélet – összehasonlító irodalom (az AILC IX. Kongresszusa)
4. sz. A budai Egyetemi Nyomda (1777–1848) konferencia anyaga

1978.

- 1–2. sz. Kutatási irányok a 20-as évek szovjet irodalomtudományában
3. sz. Érték és társadalom
4. sz. Világirodalomtörténet

1979.

- 1–2. sz. Az ázsiai népek irodalma
3. sz. A jugoszláv népek irodalma
4. sz. Az egyéni és a kollektív a nyelvben és az irodalomban  
(FILLM XIV. Kongresszus, 1978, Aix-en-Provence)

1980.

- 1–2. sz. Recepciókutatás és befogadásesztétika
- 3–4. sz. Az orosz szimbolizmus

1981.

1. sz. Az irodalom klasszikus modelljei — Az irodalom és a társművészetek — A regény fejlődése
- 2–3. sz. Régi és új hermeneutika
4. sz. Irodalom és felvilágosodás

1982.

1. sz. A Vormärz irodalom és néhány magyar vonatkozása
- 2–3. sz. Új kutatási irányok a szovjet irodalomtudományban
4. sz. Művelődéstörténet és Kelet-Európa

1983.

1. sz. Az AILC X. Kongresszusa
2. sz. Irodalomelmélet és beszédaktus-elmélet
- 3–4. sz. Irányzatok a mai francia irodalomtudományban

1984.

1. sz. Polémiák a francia forradalom előtt
- 2–4. sz. Svájc népeinek irodalma — svájci irodalom?

1985.

1. sz. FILLM kongresszus — A polonisztika Magyarországon
- 2–4. sz. Olasz irodalomtudomány

1986.

- 1–2. sz. A fordítás távlatai
- 3–4. sz. Színhagyomány és irodalom a mai Afrikában

1987.

- 1–3. sz. Posztmodernizmus az amerikai költészetben
4. sz. Hlebnikov és az orosz avantgard

1988.

- 1–2. sz. A kanadai irodalom
- 3–4. sz. A modern stilisztika

1989.

1. sz. Az empirikus irodalomtudomány elmélete
2. sz. Felvilágosodás és nemzeti tudat  
(A budapesti Nemzetközi Felvilágosodás Kongresszus anyagából)
- 3–4. sz. A modern textológia

## ELŐFIZETÉSI FÖLHÍVÁS

**Gulyás Pál: Magyar írók élete és munkái**

*(Kiadja az MTA Könyvtára, az MTA Irodalomtudományi Intézete  
és a Petőfi Irodalmi Múzeum.)*

Gulyás Pál műve kiegészítése és folytatása id. Szinnyei József 14 kötetben 1891 és 1914 között megjelentetett azonos című lexikonának. Anyagának gyűjtése 1915-ben kezdődött, és az összeállító haláláig, 1963-ig tartott. Szócikkeinek egy része Szinnyei József szócikkeit fejezi be, másik részük csupán folytatja azokat, míg egy harmadik részük olyan személyek, írók, publicisták, tudósok, politikusok stb. életpályájának tényeit, könyveik s más publikációik, arcképeik, valamint a róluk szóló írások adatait rögzíti, akiket Szinnyei József a maga munkájában nem említ vagy nem említhetett. A hatalmas életrajzi adatgyűjtemény első hat, az A-D betűket átfogó, összesen 17813 életrajzot publikáló kötete mindössze 180 példányban 1939 és 1944 között jelent meg, folytatása kéziratban maradt. A jórészt cédulákon megőrződött adatanyagot több év munkájával *Viczián János* rendezte sajtó alá. A fennmaradt és sajtó alá rendezett életrajzok az eddigi kötetek terjedelméhez igazodva előreláthatóan mintegy 20 kötetet töltenek meg. Közreadásukat a kiadók a 90-es évek második feléig szeretnék elérni, úgy, hogy közben hasonló kiadásban megjelentetik a ma már könyvészeti ritkaságszámba menő első hat kötetet is. A kötetek közül 1990 végén az 1939-ben napvilágot látott első kötet (*Aáchs — Bálint Rezső*) reprintje és az E-betűs címszavakat felölelő VII. kötet kerül az érdeklődők kezébe. Az előbbi terjedelme 624, az utóbbié kb. 600 oldal. A kötetek anyaga Micro ISIS program segítségével készült adatbázisként floppy is megvásárolható. A most megjelenő kötetek ára, a reprintelt első és a VII.-é egyaránt, 396 Ft. Anyaguk adatbázis formájában floppy egyenként 25000 Ft-ért vásárolható meg. Az utóbbi változat a kidolgozott adatbázistervet, a szükséges dokumentációt, mintegy 5000 feltöltött rekordot s az installálást foglalja magába. Az adatbázis-változatok szálítását a megrendelőknek a kiadók 1991 első negyedévének végétől vállalják.

Mindkét változat a következő címen rendelhető meg:

Akadémiai Kiadó

Budapest

Prielle Kornélia út 19-35.

H-1117.

## ELŐFIZETÉSI FÖLHÍVÁS

### A magyar emigráns irodalom lexikona

(Összeállította: Nagy Csaba. Kiadja az MTA Irodalomtudományi Intézete és a Petőfi Irodalmi Múzeum.)

A mű a mindenkor Magyarországon született, onnan elszármazott s külföldön irodalmi tevékenységet kifejtett vagy ilyen tevékenységet jelenleg is kifejtő személyek életrajzát, továbbá az általuk létrehozott kulturális egyesületek, könyvkiadók és sajtóorgánumok adatait tartalmazza. Hűen a klasszikus életrajzi lexikonok hagyományaihoz, gyűjtőkörét nem szűkíti szépírókra: szócikkjei sorába felveszi a társadalomtudományok művelőit, a teológusokat és az újságírókat is. Politikailag és esztétikailag nem minősít, nem szab korlátokat sem térben, sem időben. Szócikkjei, az iskolai tanulmányokétól eltekintve, csak az életút külföldi állomásainak adatait rögzítik, de ezeket a teljességre törekvően: ismertetik az ország elhagyásának időpontját, a letelepedés helyét, a karrier, a publikációs források, a fordítások, az egyesületi tagság, a díjak és az álnévek adatait.

A lexikon egyben rejtett bibliográfia is. Műjegyzéke a teljesség igényével tünteti fel az egyes szerzők alkotásait, azok valamennyi kiadását, továbbá fordítását. Bibliográfiai rovata bőséges eligazítást nyújt a szerző életét vagy munkásságát taglaló írásokról. Minden kötetet álnévmutató egészít ki, az utolsó kötet összesített álnévmutatót közöl majd.

A lexikon várhatóan öt kötetben jelenik meg. Az első (A-G) 1990 végén lát napvilágot kb. 300 oldal terjedelemben, az utolsó pedig 1994-ben. A lexikon anyaga, mely Micro ISIS program segítségével számítógépen készült, adatbázisként floppy is megvásárolható. Az első kötet ára 280 Ft. Floppy adatbázis formájában (mely a kidolgozott adatbázis tervét, a szükséges dokumentációt, kb. 2100 feltöltött rekordot s az installálást is magában foglalja) 15 000 Ft-ért vásárolható meg.

Mindkét változatban a következő címen rendelhető meg:

Akadémiai Kiadó

Budapest

Prielle Kornélia út 19-35.

H-1117.

A kiadásért felelős Klaniczay Tibor,  
az MTA Irodalomtudományi Intézetének igazgatója.  
Szedte az MTA Irodalomtudományi Intézete.  
Nyomta az MTA Soksorozító, Budapest. Felelős vezető: Dr. Héczey Lászlóné.  
Nyomdai táskaszám: 9019563.  
A borító és tipográfia Benkő Anna munkája.  
Megjelent 20,6 A/5 ív terjedelemben.  
HU ISSN–999 X



## SOMMAIRE

<i>Ferenc Erős</i> : Introduction	149
<i>Antal Bókay</i> : Les muses, psyché et leurs sciences	153

## PSYCHANALYSE ET LITTÉRATURE DANS LES PREMIÈRES DÉCENNIES DU SIÈCLE

<i>György Kassai</i> : La revue Nyugat et la psychanalyse	171
<i>István Kapás</i> : Débats autour de la psychanalyse dans la revue Korunk entre 1926 et 1940	183
<i>Endre Kiss</i> : De l'histoire des rapports entre la psychanalyse et la littérature moderne classique	195
<i>István Gránicz</i> : Débats autour de la psychanalyse en Union soviétique	206
<i>A. Voronsky</i> : Le freudisme et les arts ( <i>Traduit par I. Csibra</i> )	214

## POSITIONS THÉORIQUES

<i>Walter Schönau</i> : Les contours d'une science littéraire psychanalytique sont en train de se dessiner ( <i>Traduit par K. Schulz</i> )	225
<i>François Sauvagnat</i> : Littérature et psychanalyse: la méthode de Zadig ( <i>Traduit par J. Karafiáth</i> )	238
<i>Norman N. Holland</i> : Compte-rendu transactif d'une science littéraire transactive ( <i>Traduit par A. Bókay</i> )	246
<i>Murray M. Schwartz</i> : Littéraire, dis-moi ce que tu es! ( <i>Traduit par A. Bókay</i> )	259

## ATELIER

<i>Éva Martonyi</i> : Balzac et la psychocritique	267
<i>Miklós Pálffy</i> : Les figures féminines des <i>Contes d'Offenbach</i>	275

## PORTRAITS

<i>Gianpiero Cavaglià</i> : Gyula Krúdy et la psychanalyse ( <i>Traduit par I. Víg</i> )	279
<i>Eva Brabant</i> : Le voyage de Frigyes Karinthy autour de la psychanalyse ( <i>Traduit par P. Ádám</i> )	286

## DOCUMENTS

<i>Dezső Kosztolányi</i> : Consultation	293
<i>István Hollós</i> : Du malade quit dit des vers	297
<i>Géza Róheim</i> : Le rêve d'Adam	310
<i>János Kodolányi</i> : Aveu d'un écrivain au sujet de la psychanalyse	314
<i>György Bálint</i> : Psychanalyse et littérature	319
L'influence de la psychanalyse sur les écrivains et la littérature — Enquête de la revue EMBERISMERET (1935): Mihály Földi — Milán Füst — Lajos Kassák — Aladár Komlós — Dezső Kosztolányi — Rusztem Vámbéry — Béla Zsolt	322

## DISCUSSION

Débat de Frigyes Karinthy et Sándor Ferenczi	
<i>Frigyes Karinthy</i> : La psychologie et la morale des prophéties machéthiennes	
<i>Sándor Ferenczi</i> : Une science somniférique et stimulante	
<i>Frigyes Karinthy</i> : Une science somniférique et stimulante (réponse à Sándor Ferenczi)	331

## PANORAMA

<i>Júlia Bendl</i> : La bibliothèque de György Lukács à Heidelberg	341
--	-----

## LIVRES



## ERRATA

A HELIKON. Világirodalmi Figyelő 1990/2–3. számának orosz nyelvű ismertetője

### Литература и психоанализ

Данный номер нашего журнала представляет взаимосвязи литературы и психоанализа с двух сторон. Вначале в культурно-историческом плане исследуется роль психоанализа в литературе и публицистике первых десятилетий XX века, затем предлагается теоретический обзор психоаналитического подхода в современной науке о литературе.

В разделе “Документы” собраны журнальные и газетные материалы первых десятилетий нашего века, свидетельствующие об интересе венгерских писателей к психоанализу. Лишь немногие из этих публикаций впоследствии были изданы отдельно, поэтому при составлении нашей небольшой антологии мы руководствовались стремлением предоставить дополнительный материал для изучения литературы того периода. Особый интерес представляет психоаналитическое исследование Гезы Рохейма о “Трагедии человека” И. Мадача, а также медицинской очерк Иштвана Холлоша, приближающийся к литературному эссе, “о больном, говорящем стихами”. Подборку заключают ответы писателей на анкеты специального номера журнала “Эмберишмерет” (“Человекознание”).

В рубрике “Панорама” помещено сообщение Юлии Бендль о работе по восстановлению и описанию гейдельбергской библиотеки Георга Лукача, в течение семидесяти лет считавшейся утерянной.

Данный номер подготовили Ференц Эрёш и Юдит Карафиат.

Редколлегия



Gránicz István: Viták a pszichoanalízisről a szovjet irodalomtudományban a húszas években c. tanulmányának jegyzetei /HELIKON. Világirodalmi Figyelő 1990/2-3. 206-213./

1. Ф. Виттельс: Фрейд, его личность, учение и школа. М., Госиздат, 1925, с. 100.
2. З. Фрейд: Леонардо да Винчи. М., 1912.  
З. Фрейд: Толкование сновидений. М., 1913.
3. З. Фрейд: Лекции по введению в психоанализ. Вып. 1,2. М., Госиздат, 1923.  
З. Фрейд: Остроумие и его отношение к бессознательному. М., 1925.  
З. Фрейд: Очерки по теории сексуальности. М. — Пг., 1924.  
З. Фрейд: Основные психологические теории в психоанализе. М. — Пг., Госиздат, 1923.  
З. Фрейд: По ту сторону принципа удовольствия. М., 1925.  
З. Фрейд: Психология масс и анализ человеческого "я. М., "Современные проблемы", 1925.  
З. Фрейд: Я и Оно. Л., 1924.  
З. Фрейд: Тотем и табу. М. — Пг., Госиздат, 1923.
4. А. Платонов: У начала царства сознания. — "Воронежская коммуна", 1921, 12 января.
5. Э. Енчмен: Теория новой биологии и марксизм. Вып. первый, Петербург, 1923.
6. Э. Енчмен: Восемнадцать тезисов о "теории новой биологии".
7. Н. Бузарин: Енчмениада. К вопросу об идеологическом вырождении. М., Госиздат, 1923.  
bővebben ld.: А. Петровский: Обездушивание науки, или продолжение Енчмениады. — "Наука и жизнь", 1989/12, с. 100-105.
8. А. Б. Залкинд: Фрейдизм и марксизм (очерки культуры революционного времени). — "Красная новь", 1924/4.  
Б. Быковский: О методологических основаниях психоаналитического учения Фрейда. — "Под знаменем марксизма", 1923/12.  
А. Р. Лурия: Психоанализ как система монистической психологии. — Психология и марксизм. Под ред. Корнилова. М. — Л., 1925.
9. Б. Д. Фридман: Основные психологические воззрения Фрейда и теория исторического материализма. — Психология и марксизм. М. — Л., 1925, с. 159.
10. L. Vigotszkij: Művészetszichológia. Bp., Kossuth Könyvkiadó, 1968. 144. o.
11. В. Н. Волошинов: Фрейдизм. Критический очерк. М. — Л., Госиздат, 1927.
12. Bahtyin — Volosinov: A freudizmus. — In: M. M. Bahtyin: A beszéd és a valóság. Filozófiai és beszédelméleti írások. Bp., Gondolat, 1986. 30.
13. И. П. Павлов: 25-летний опыт объективного изучения высшей нервной деятельности животных. 1926.  
И. П. Павлов: Лекции о работе больших полушарий головного мозга. 1927.  
В. М. Безтерев: Общие основы рефлексологии человека. I.—III. Пг., 1923-1926.  
В. Д. Тополянский: Ночь перед рождеством в 1927 году. — "Огонек", 1989/14, с. 9-10.
15. И. Д. Ермаков: Очерки по анализу творчества Н. В. Гоголя. М. — Пг., ГИЗ, 1923.
16. И. Д. Ермаков: Этюды по психологии творчества А. С. Пушкина (Опыт органического понимания "Домика в Коломне", "Пророка" и маленьких трагедий). М. — Пг., ГИЗ, 1923.
17. И. Нейфельд: Достоевский. Психоаналитический очерк под ред. проф. З. Фрейда. Л. — М., "Петроград", 1928. Érdemes megemlíteni, hogy az egyik első recenziót a kiadványról Mihail Bahtyin másik állítólagos „alteregő”-ja, Pavel Medvegyev írta. Ld. "Звезда", 1925/3, 299-301.
18. Д. И. Овсянко-Куликовский: Собрание сочинений, изд. И. Л. Овсянко-Куликовской, т. VI. СПб, 1914, с. 21-22.
19. В. Ф. Переверзев: На фронтах текущей беллетристики. — "Печать и революция", 1928/4.
20. "Вестник Коммунистической академии", 1925/12, с. 163-164.
21. П. И. Лебедев-Полянский: Механика творчества и литературная критика. — "Под знаменем марксизма", 1923/10.

22. И. Григорьев: Психоанализ как метод исследования художественной литературы. — "Красная новь", 1925/7, с. 224–240.
23. А. К. Воронский: Фрейдизм и искусство. — "Красная новь", 1925/7, с. 241–262.
24. Bővebben ld.: Sargina L.: A. K. Voronszkij, a húszas évek szovjet irodalmának kiemelkedő alakja. — In: Helikon VF 1966/1–2, 162–168.
25. А. Воронский: Фрейдизм и искусство. — А. Воронский: Литературные записи. М., "Круг", 1926, с. 10.
26. A korabeli irodalmi irányzatokról és csoportosulásokról részletes áttekintést ad a Helikon VF 1966/1–2 száma.
27. А. К. Воронский: О пролетарском искусстве и о художественной политике нашей партии. — "Красная новь", 1923/7, с. 265.
28. A szovjet irodalmi élet első 15 évének legfontosabb dokumentumait tartalmazza — az idézett párthatározat mellett — a Helikon VF 1966/1–2. számán kívül az „Új ég és új föld” c. antológia (Szerk. Varga Mihály). Bp., Európa Könyvkiadó, 1987.
29. Mácsa János: A szovjet esztétikai gondolat fejlődése a forradalom első évtizedében. — In: Mácsa János: Esztétika és forradalom. Bp., Gondolat Könyvkiadó, 1970, 216 o.
30. М. М. Кузнецов: "Красная новь". — Очерки истории русской советской журналистики (1917–1932). М., "Наука", 1966, с. 228.
31. "Вестник Коммунистической академии" 1925/12, с. 236–264.
32. А. А. Fagyjev: A proletár irodalom országútján. Bp., Auróra Könyvek XXI. Gondolat, 1962, 18–19.
33. В. Фриче: Заметки о современной литературе. М., "Московский рабочий", 1928. с. 147–148.
34. "Печать и революция", 1930/5–6, с. 105–107.
35. Вяч. Полониский: Проблемы марксистского литературоведения. Сознание и творчество. Статья 1-я. "Новый мир", 1931/4; Статья 2-я. "Новый мир", 1931/6; Статья 3-ая. "Новый мир", 1931/11.
36. Вяч. Полониский: Сознание и творчество. Л., "Прибой", 1934, с. 83, 69.
37. Бессознательное. Природа. Функции. Методы исследования. I.–III. Тбилиси, 1978.

### Terjeszti a Magyar Posta

Előfizethető bármely hírlapkézesítő postahivatalnál, a Posta hírlapüzleteiben és a Hírlapelőfizetési és Lapellátási Irodánál (HELIR) 1900 Budapest XIII., Lehel u. 10/A. közvetlenül vagy postautalványon, valamint átutalással a HELIR 215-96 162 pénzforgalmi jelzőszámra. Példányonként megvásárolható az Akadémiai Kiadó *Studium* (1368 Budapest, Váci utca 22., tel.: 118-5881) és *Magiszter* (1052 Budapest, Városház utca 1., tel.: 138-2440) könyvesboltjaiban.

Előfizetési díj 1991-re: 260 Ft

Egy szám ára: 65 Ft

Külföldön terjeszti a KULTURA Külkereskedelmi Vállalat  
H-1389 Budapest, Postafók 149.

Ára: 90 Ft

Előfizetés egy évre: 180 Ft



307.204

# HELIKON

## VILÁGRODALMI FIGYELŐ

*A jelentésteremtő metafora*

1990

4

---

# HELIKON

---

VILÁGIRODALMI FIGYELŐ  
A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA  
IRODALOMTUDOMÁNYI INTÉZETÉNEK  
FOLYÓIRATA

REVUE DE LITTÉRATURE COMPARÉE  
DE L'INSTITUT D'ÉTUDES LITTÉRAIRES  
DE L'ACADÉMIE HONGROISE  
DES SCIENCES

## SZERKESZTŐBIZOTTSÁG / COMITÉ DE RÉDACTION

BODNÁR György

BONYHAI Gábor

T. ERDÉLYI Ilona  
szerkesztő / rédacteur

GRÁNICZ István

HOPP Lajos  
felelős szerkesztő / rédacteur en chef

KARAFIÁTH Judit  
könyvrovat / livres

KÖPECZI Béla  
főszerkesztő / directeur de la revue

H. LUKÁCS Borbála

SZILI József

VAJDA György Mihály

VARGA László  
társszerkesztő / rédacteur associé

Sz. ZEHERY Éva  
szerkesztőségi titkár / secrétaire

## SZERKESZTŐSÉG / SECRÉTARIAT DE LA RÉDACTION

1118 Budapest, Ménesi út 11–13. Tel. 166–4819/12

1990/4 — XXXVI. évfolyam	1990/4 — XXXVI. année
Megjelenik negyedévenként	Revue trimestrielle



## *A jelentésteremtő metafora*

Folyóiratunk jelen számában a metafora-elmélet néhány jelentős és gondolatébresztő írását gyűjtöttük össze. Miért éppen a metafora? Miért nem valamely más alakzat — például a zeugma — vonja magára figyelmünket? Ha ezek a kérdések felmerülnek, akkor talán egy paradoxonnal érdemes válaszolni: már az is kellőképpen indokolja gyűjteményünket, hogy témája, a metafora, nálunk még indoklást igényel. Jóllehet magyarul is találhatunk néhány tanulmányt, szórványos megjegyzéseket, melyek a metafora szerepére és jelentőségére utalnak, de talán nem végletesen igazságtalan azt állítani, hogy nálunk az irodalmárok, filozófusok és nyelvészek többsége számára a metafora még nem nyerte el az őt megillető kitüntetett helyet. Válogatásunk ezen a helyzeten szeretne változtatni, legfontosabb célja az, hogy hozzájáruljon ahhoz, hogy vitatémaként magyarul is meghonosuljon a metafora, hogy érthetőbb legyen, miért szentelnek a különböző tudományterületek képviselői annyi energiát e kérdéskör felderítésére.

Gyűjteményünk az angol nyelvű szakirodalomból tartalmaz írásokat — Paul Ricoeur tanulmányának kivételével —, de a legjelentősebb kérdésekben az ő metafora-könyve is az "angolszász vonal"-hoz kapcsolódik. A bevezető tanulmány azt vizsgálja, hogy a három tudományág, irodalomelmélet, filozófia és nyelvészet belső fejlődése és egymással való súrlódása miért éppen angol nyelven alakította ki a "metafora-örületet". A másik kivétel Kálmán C. György írása, mely a metafora és a beszédaktus-elmélet összefüggéseit tekinti át.

Számunkat Bezeczky Gábor gondozta.

*A Szerkesztőbizottság*

## *Metaphor's Creation of Meaning*

In the present issue of our journal, we have collected some of the important and thought-provoking writings about metaphor. Why does metaphor attract our attention? Why metaphor and not some other trope or figure? If these questions are raised a paradox may be the answer: it will sufficiently justify the existence of our collection, if the topic of metaphor still needs any justification in our country. Although we can find some studies, brief and sporadic remarks which refer to the role and importance of metaphor, it may not be completely unjust to state that, for the majority of Hungarian literary critics, philosophers, and linguists, metaphor has not yet acquired the status it can legitimately claim. This collection aims at changing this situation. Its most important goal is to establish metaphor as the subject matter of debates in Hungarian, to make it more comprehensible why the representatives of diverse disciplines have devoted so much energy and attention to it.

We have selected essays from authors writing in English, with the exception of Paul Ricoeur's study-but he is an exception in stressing the role of some „English language authors” very often. The introduction investigates why the development and friction of literary theory, philosophy, and linguistics produced a metaphormania in English. The other exception is György C. Kálmán's writing which surveys the interrelationship of speech act theory and metaphor theory.

The guest editor of this issue was Gábor Bezecsky.

*The Editorial Board*

## *Метафора, творящая значение*

Данный номер нашего журнала предлагает подборку некоторых особо значительных и интересных исследований по теории метафоры. Почему мы остановили внимание именно на метафоре, а не на какой-либо другой стилистической фигуре, скажем, на зевгме? На такой вопрос напрашивается несколько парадоксальный ответ: наш выбор достаточно мотивировать тем, что сама метафора в качестве темы еще требует объяснений. Хотя в венгерской литературе можно встретить отдельные работы, спорадические замечания, указывающие на роль и значение метафоры, однако не будет преувеличением сказать, что в сознании большинства отечественных литературоведов, философов и лингвистов метафора еще не заняла подобающего ей особого, заслуженного места. Наша подборка ставит целью изменить создавшуюся ситуацию, а самое главное — способствовать тому, чтобы проблема метафоры стала предметом дискуссий и в Венгрии и чтобы тем самым стало понятным, почему представители различных областей науки уделяют столько энергии раскрытию этого круга проблем.

Материал номера составляют исследования англоязычных авторов, за исключением Поля Рикера, хотя его монография, посвященная метафоре, по многим основным моментам примыкает к «англосаксонскому направлению». Вводная статья рассматривает причины того, почему внутреннее развитие и соприкосновение трех научных дисциплин — теории литературы, философии и языкознания — привело к буму литературы о метафоре именно на английском языке. Второе исключение — это работа Дьердя Кальмана, в которой прослеживаются взаимосвязи метафоры и теории речевого акта.

Номер подготовлен Габором Безеки.

*Редколлегия*

---

# TANULMÁNYOK

---

BEZECZKY GÁBOR

## *A jelentésteremtő metafora*

A metafora irodalma az utóbbi néhány évtizedben hihetetlen ütemben gyarapodik: egyre vastagabb metafora-bibliográfiák jelennek meg, kétségbevonhatatlan jelül annak, hogy a metafora a legkülönbözőbb tudományterületek figyelmét vonzotta magára. Az irodalomtudomány, a stilisztika, a nyelvészet vagy a filozófia érdeklődése bizonyára jóval kevésbé meglepő, mint mondjuk azok a cikkek és könyvek, melyek arról értekeznek, milyen szerepet játszik a metafora a teológiában, tudományelméletben, pszichológiában, közgazdaságtudományban, történettudományban vagy a fizikában. Valamilyen — többnyire gyér, s az elődöket visszhangzó — irodalma a metaforának mindig is volt: Arisztotelész óta retorikai, poetikai művek szinte mindig, filozófiai művek pedig gyakran tárgyalták, az érdeklődés iránta folytonos, de eddig még soha nem alakult ki a maihoz hasonlítható "metaforamánia". Először e "mánia" kialakulását érdemes röviden áttekinteni.

A metafora tárgyalása rendszerint számtalan, önmagában is nagyon bonyolult, érdekes és fontos kérdést hoz elő, a metaforát nem lehet elszigetelten vizsgálni: a metafora-konceptió egyben mindig nyelv-konceptió is. Ennek ellenére viszonylag pontosan meg lehet jelölni annak a nem is nagyon bonyolult gondolatnak az eredetét, mely a metaforát oly divatossá tette. Maga ez a gondolat pedig nem más, mint a jelentésteremtés lehetősége.

Nem jelentéktelen előzmények után, irodalomtudományi és kritikai irányzatként először az amerikai Új Kritika szakított azzal a szemlélettel, mely az irodalmat más-ként is elmondható tartalmak szépen megfogalmazott kifejezésének tekintette. Az Új Kritika álláspontja szerint az irodalmi mű, s ezen belül is elsősorban a metafora, nemcsak felhasználja a nyelvben már korábban is meglévő jelentéseket, hanem más-ként el nem mondható jelentést is teremt, vagyis bővíti a kifejezhető tartalmak körét. Cleanth Brooks például azt állította, hogy a metaforában olyan jelentések érhetők tetten, melyeket semmiféle szótár nem tartalmazhat. Ezek az elgondolások vadonat-új érveket hoztak fel az irodalom nélkülözhetlensége mellett. Ha a metafora nem fogalmazható át a metafora által kifejezett gondolati tartalom vesztesége nélkül, akkor belátható, hogy a metafora nélkül az elgondolható világ is szűkösebb lenne, s ez

azt jelenti, hogy a metafora más kifejezési módokhoz képest újat mond a világról. Irodalmárok, ráadásul többnyire költők, írók lévén, az Új Kritikusok természetesen az irodalomra korlátozták metafora-felfogásukat. Ezzel a szemlélettel számos érdekes elméleti könyvet, kitűnő elemzéseket írtak az Új Kritika képviselői, ám mindez, természetéből adódóan, akár meg is maradhatott volna az irodalom és az irodalomtudomány belügyének. Néhány figyelemreméltó kivételt leszámítva, már a kortárs nyelvészeket és filozófusokat sem nagyon izgatták fel az Új Kritika jelentős alkotóinak állításai, ha azokat egyáltalán olvasták — hogy a még távolabbi tudományterületek képviselőiről ne is beszéljünk, jóllehet a későbbi metafora-divat végső soron ezekre a gondolatokra épül.

Az érdeklődés hiánya egyáltalán nem volt véletlen, merőben mást értett az Új Kritikus *nyelven* vagy *jelentésen*, mint a kortárs nyelvész, vagy mint a logikai pozitivizmuson nevelkedett filozófus. Talán még azt sem nagy túlzás állítani, hogy éppen a részben azonos, de radikálisan eltérően értelmezett terminológia volt az idegenkedés oka és a megértés akadályja. Másrészt mind a nyelvészetben, mind a logikában megerősödött a formalizálás követelménye, mely az irodalomtudományt akkoriban még csak meg sem érintette. E két tudományág tagadhatatlan eredményeihez képest irodalmias ízű szépelgésnek tűnhettek az Új Kritikusok állításai, melyeknek párhuzamát nemigen lehetett felfedezni a filozófia és a nyelvészet fő áramlataiban. (A kivételek, például Stephen Pepper vagy Émile Benveniste, rendkívül érdekesek.)

Az ötvenes évek közepén azonban — amikor az Új Kritika már nagyjából kifulladásfélben volt — egy filozófus, a mindaddig makulátlan előéletű Max Black, az Új Kritika egyes állításait új perspektívába állította, kollégái számára legalábbis támadhatóvá, megközelíthetővé tette, s ezzel elindította a lavinát, a publikáció-özönt, mely azóta is tart. Black írásának hatása nem azonnal jelentkezett, néhány évig (pontosabban szólva a hatvanas évek elejéig) eltartott, míg kollégái — így vagy úgy, támadóan vagy meggyőzve — hozzáálltak Black írása következményeinek felfedezéséhez. Érdekes, hogy a filozófusok közül nagyon kevesen mutattak hajlandóságot arra, hogy — miként Black — az Új Kritika állításaihoz nyúljanak vissza. Még Black írása sem tudott érdeklődést kelteni az Új Kritika iránt. Igaz, maga Black is többnyire csak I. A. Richardsra hivatkozott. Mark Johnson azt állítja, hogy a metafora irodalmában Black írása a mérföldkö. Ez igaz is, meg nem is. Black voltaképpen alig-alig mond olyasmit, amit az Új Kritikusok korábban ne mondtak volna. Black érdeme nem a felfedezés, túlzás lenne azt állítani, hogy Black eredeti gondolatokat fogalmazott meg. Black érdeme abban áll, hogy a filozófia számára fedezte fel a metaforát. A két tudományág távolsága azonban valóban nem volt csekély, s nagyon is szükség volt Black kreativitására és gondolkodói rugalmasságára, hogy a problémát jelentősebb torzulás nélkül tudja átemelni egy egészen más, enyhén ellenséges közegbe. Azt sem lehet teljesen kizárni, hogy Black írása nélkül a metafora felfedezése máig sem következett volna be. Ebből a szempontból valóban mérföldkö Black írása.

Önmagában az a tény, hogy Max Black bizonyos megfontolások alapján megerősítette, hogy a metafora nemcsak használja, hanem teremti is a jelentést, természetesen szintén nem nagyon tarthatott volna számot a filozófusok érdeklődésére, ha ezzel Black nem a kortárs angolszász filozófiai gondolkodás jelentős, talán legjelentősebb

kérdéseihez szolt volna hozzá — kollégái számára is érthető nyelven, botrányosnak számító mondanivalóval. Ebben a filozófiai hagyományban a nyelvvel való foglalkozás fontos része lett a filozófus tevékenységének, nagyjából azóta, hogy Bertrand Russell a századforduló táján a következőket írta: "A grammatika tanulmányozása, nézetem szerint, sokkal inkább megvilágíthatja a filozófiai kérdéseket, mint azt a filozófusok általában feltételezik." Russell és tanítványa, George Edward Moore a köznyelvi és filozófiai állítások logikai alapú analízisét és kritikáját kívánták nyújtani. Azt remélték, hogy kijelentések elemzése vagy megoldja a filozófia hagyományos kérdéseit, vagy megoldhatatlan, értelmetlen álkérdéseként leplezi le azokat. Moore például rámutatott arra, hogy súlyos félreértések alapjául szolgálhat az, hogy tulajdonságokat és létezést pontosan ugyanabban a nyelvi formában lehet állítani: "Nagyon furcsának találom, hogy a nyelvhasználat ebben és a már taglalt olyan példákban, mint 'Az oroszlanok valóságosak' és 'Az oroszlanok emlősök', úgy alakult ki, mintha kifejezetten arra szánták volna, hogy a filozófusokat félrevezesse; s nem tudom, hogy ennek miért kellett így lennie." Russell és Moore, majd követőik a filozófiai elemzés során a mindenkinben jelenlévő vagy legalábbis lappangó józan észre kívántak támaszkodni, s úgy vélték, tüzetes megokolást igényel, ha valaki messzire eltér a józan észrt érvényre juttató köznyelvtől, melynek egységét vagy tagoltságát eszükbe sem jutott firtatni. A metafizika folytonosságát, remélték, megszakítja majd a logikai elemzés és a köznyelv harapófogója.

A nyelv jelentőségének elismerése az oka annak, hogy a filozófiai analízis és a logikai pozitivizmus hirdetői, a Bécsi Kör Amerikába vándorolt képviselői, vagy a Wittgenstein- és Austin-tanítványok magától értetődő természetességgel tárgyaltak és tárgyalnak nyelvi kérdéseket. A filozófiai viták kedvelt fogása volt kimutatni, hogy annak alapján, amit az ellenfél állít a nyelvről, voltaképpen nem is lehetne beszélni vagy mások beszédét megérteni. A nyelv így filozófiai kérdések eldöntésének eszközévé vált. Híres vitájuk során mind P. F. Strawson, mind Bertrand Russell felhasználta ezt a kritériumot. Strawson nem tudta elfogadni Russell leíráselméletét a "kifejezések köznyelvi használatát helyesen leíró elméletként." Russell válaszában tagadta, hogy ő, szemben Strawsonnal, elismerte volna azt, hogy "a közönséges beszéd nemcsak a mindennapi élet, hanem a filozófia számára is megfelel." Russell kijelentését némiképp cáfolja válaszának csattanója, melyben úgy állítja be, hogy — mellesleg — a nyelv hétköznapi használata is saját elméletét igazolja. Számunkra most meglehetősen érdektelen, hogy melyiküknek volt igaza, vitájuk felemlítése pusztán illusztrálja a nyelvi kérdések szerepét és súlyát a század első felének, közepének angolszász filozófiájában. Ha azonban "a közönséges beszéd nemcsak a mindennapi élet, hanem a filozófia számára is megfelel", ha ez a tétel akár időlegesen is komoly megfontolások tárgya, ha a filozófia nyelve indokolatlanul nem hághatja át a "közönséges beszéd" által felállított korlátokat, akkor nincs mit csodálkozni azon, hogy a korabeli filozófiai munkák jelentős része az alkalmazott kategóriák köznyelvi használatának vizsgálatából állt. Mindezt ismét híres példán lehet szemléltetni. Paul Grice nevezetes, 1957-ben megjelent cikkében, a *Jelentésben* a következőhöz hasonló mondatokat lehet olvasni: "Nem mondhatom, hogy 'Azok a foltok rajta himlőt jelentettek, de neki nem volt himlője', és azt sem mondhatom, hogy 'A jelenlegi költségvetés azt

jelenti, hogy nehéz évünk lesz, de nem lesz nehéz évünk”. A mondhatóság kritériumának alkalmazásával (“Nem mondhatom...” ) azonban már nem a logika regulázza a nyelvet, mint ezt korábban Russell és Moore remélte, hanem a kifejezések köznyelvi használata korlátozza a lehetséges elméletek körét. S akkor még nem is említettük a fordíthatóságról és a szinonimitásról folytatott vitákat, melyekhez többek között olyan filozófusok szóltak hozzá, mint Willard Quine, Rudolf Carnap vagy Nelson Goodman.

Lehet, hogy ez a fajta filozofálás is lecsengett volna előbb vagy utóbb, a nagytekintélyű Gilbert Ryle legalábbis igen ékesszólóan érvelt amellett, hogy mennyire félrevezető filozófiai kérdéseket nyelvi kérdéseknek tekinteni. (Érvelése során — mi mást is tehetett volna ebben a közegben? — rendkívül érdekesen taglalta a “normális nyelv” és a “használat” kifejezések *használatából* adódó tanulságokat.) Másrészt kialakult és azonnal támadásba lendült a generatív nyelvészet, mely kezdettől fogva türelmetlenül utasította el a nyelvvel való foglalkozásnak ezt a fajtáját is. Kívülről is, belülről is súlyos érveket hoztak fel e nyelvfilozófiai hagyomány ellen. Valószínűnek látszik, hogy ez a nyelvfilozófia, alapvető megújulás nélkül, nem nagyon élhetne volna túl a külső és belső támadásokat. Max Black metafora-esszéje, hasonlóképpen, mint Austin beszédaktus-elmélete — néhány évtized távlatából mindez jól látható — pontosan ezt tette, vagyis új megvilágításba helyezte a nyelv szerepéről szóló vitákat, s korábban észrevétlenül maradt, de fontos kérdések megoldásának lehetőségét ígérte. A metafora — és természetesen Black írása — nagyjából a hatvanas évek eleje óta lett teljesen elfogadott filozófiai vitatéma. Azóta a jelentősebb angol nyelvű filozófiai szaklapok rendszeresen jelentkeznek metaforáról szóló írásokkal, vitákkal, különszámokkal. Egyes vitakérdések (pl. hogyan azonosítható a metafora, vagy a szószerinti jelentés és metaforikus jelentés viszonya, a metafora fordíthatósága) körülhatárolása és néhány markáns álláspont kialakulása után hatalmas ütemben megindult a metafora filozófiai múltjának feltárása is.

A hatvanas évek elejéig még nem dőlt el, hogy a generatív nyelvészet vajon nem nyeli-e le a nyelvfilozófiát, de az akkoriban megjelenő művek világossá tették, hogy újuk, talán tartósan, szétágazik. A modern nyelvészetnek legfontosabb alapelveit kellett volna feláldoznia ahhoz, hogy rokonszenvezni tudjon azzal az állítással, mely szerint bizonyos nyelvi kontextusokban új, soha addig nem tapasztalt jelentések bukkannak fel. A generatív szemantika alapító írása szerint a nyelv elemeinek és elemkombinációinak jelentése eleve adott, minden kontextustól független. A filozófusok, vagy legalábbis sok jelentős filozófus fantáziáját viszont éppen a jelentésteremtés lehetősége ragadta meg. A “jelentésteremtés lehetősége” — vélik egyesek — részben azonos a filozófia lehetőségével. Már Black írásában is bujkál az a gondolat, hogy elképzelhető, hogy metaforára van szükség, ha valaki el akar térni a világra vonatkozó bevett, megkövesedett nézetektől. Black ennek a gondolatnak nem eredt nyomába, jöllehet ezzel — mivel éppen a metafora filozófiai szerepét vizsgálja — rendkívül erős érvet hozhatna fel a metafora nélkülözhetlensége mellett. Mások figyelmét természetesen nem kerülte el ez a gondolati lehetőség. A két tudományág, nyelvfilozófia és generatív nyelvészet, viszonya azóta nem felhőtlen. Akár Black pályája is bizonyítja, hogy a két tudományág nehezen összeegyeztethető tételeket fogadott el. Black



ugyanis kivételes filozófus: nemcsak az Új Kritika egyes műveit olvasta, hanem a modern nyelvészet is hatott rá. Metafora-esszéjének írásakor Black döntően az Új Kritika hatása alatt állt, később azonban a generatív nyelvészet fontos tételeinek szellemében írt könyvet a nyelvről, melyben a metaforát nemcsak nem tárgyalja részletesen — meg sem említi. A hetvenes évek végén, a generatív szemantika hanyatlása idején Black ismét a metafora-esszéjében kifejtett gondolatait hangoztatja, ebben a művében viszont már kevés nyoma van pályája generatív kitérőjének. Talán nem teljesen megalapozatlan azt állítani, hogy mindaddig, amíg a modern nyelvészet a kontextusfüggetlen jelentés tételét hirdeti, voltaképpen újrateremti azt a közeget, melyben Black első esszéjének gondolatai a lehető legnagyobb hatást fejthetik ki.

Hozzávetőleg Black esszéjével egy időben, az ötvenes évek vége felé kezdtek meg irodalomtudományi és stilisztikai karrierjüket a modern nyelvészet különböző irányzatai által kidolgozott nyelvelméletek. Ekkor a "hagyományos" modern nyelvészet sikereinek korszaka már évtizedek óta tartott, a generatív nyelvészeté pedig éppen elkezdődött. A modern stilisztika robbanásszerű fejlődését valószínűleg a modern nyelvészet tudományígéretével lehet magyarázni. Felvillant az a roppant csábító perspektíva, hogy az irodalmat a nyelvtudomány által kifejlesztett módszerekkel objektivitásra törve lehet leírni. Nagyszabású kísérletezések kezdődtek meg leíró technikákkal és módszertanokkal, s a szinte pepecselésnek látszó aprómunkát az a távlati, de azért kézzelfoghatónak látszó remény éltette, hogy a közös elméleti háttér, vagyis a modern nyelvészet fogja biztosítani, hogy a szétaprózott tevékenységek egyszer majd egységes képbe álljanak össze. Hamarosan a metafora is a nyelvészet és a stilisztika szemhatárán belülre került. A nyelvészek azonban sokáig, talán mindmáig, nemigen tudtak mit kezdeni az Új Kritika és a filozófia metafora-konceptióival. Őket ugyanis egészen más megfontolások és előfeltevések vezették a metafora vizsgálatához. A modern nyelvészet számára a metafora elsősorban mint probléma vált fontossá. A metafora ugyanis *nem* engedelmeskedik azoknak a szabályoknak, melyeket a modern nyelvészet a nyelvben felfedez és leír.

A Saussure nyomán kialakult nyelvészet radikálisan leegyszerűsítette vizsgálatának tárgyát. Saussure úgy gondolta, hogy a "nyelvezet [langage] teljes egésze nem ismerhető meg, mivel nem egynemű". Saussure feltételezte, hogy létezik az egyneműség kritériumát kielégítő szabályrendszer, a *langue*, melyet a társadalom egésze tett magáévá, s mely változhatatlan, független az egyéntől, és "a beszélő számára lehetővé teszi, hogy megértsen, és hogy magát megértesse". Ez a nyelvfelfogás természetesen csakis a sikeres kommunikációra képes magyarázatot adni, a félreértéseket óhatatlanul nyelven kívüli okokra kénytelen visszavezetni. Saussure egynemű *langue*-ja a nyelvi aranykort, a belső tagoltságot tökéletesen nélkülöző édeni nyelvállapot vízióját vetítette rá a nyelvre. A modern nyelvészet első korszakaiban az egyneműsítés és a vizsgált tárgy leszűkítése oly sikeresnek bizonyult, hogy a heterogeneitást előfeltételező strukturális dialektológia és nyelvszociológia kialakulása évtizedeket késett, és súlyos teoretikus viták tárgya lehetett a nyelv diakronikus önazonossága is. Amikor a strukturális dialektológia és a nyelvszociológia végre kialakult, akkor természetesen azonnal a homogeneitás problémájával találta szembe magát. Kiderült, hogy bár a modern nyelvészet önmagára mint leíró tudományra tekint, elméleti

előfeltevései megakadályozzák az elfogulatlan és átfogó leírást. A homogeneitás elfogadása természetesen súlyos következményekkel járt a modern nyelvészet hatása alatt álló stilisztikában. E tudományág átvette azt a gondolatot, hogy a nyelv egyetlen síkban helyezkedik el, elemei mindig és mindenhol ugyanazzal az értékekkel rendelkeznek. Ennél az egyszerű képletnél már a nyelvészológia kezdeti bizonytalan tapogatózásai is sokkal bonyolultabb helyzettel, egy nyelven belül egymással rivalizáló kódokkal számoltak. Erről a fejleményről azonban a stilisztika, egészen a legutóbbi időkig, nem nagyon vett tudomást. A homogeneitás feltételezésével viszont a nyelvészet csakis olyan "normális nyelv"-ről tudott tudomást venni, melyben az irodalom nem nagyon — és a metafora egyáltalán nem — engedelmeskedik az ekképpen leszűkített nyelv szabályainak.

A modern nyelvészek többsége Saussure nyomán elfogadta, hogy a sikeres nyelvi kommunikáció előfeltétele a homogeneitás, melynek hiánya — szemükben — azonos a szabályok hiányával. Jellemző, hogy Saussure — igaz, némi fenntartással — a dialektológiát a történeti nyelvészet hatókörébe utalta. Valószínűnek — sőt, bizonyos szempontokból bizonyítottanak — látszik, hogy az inhomogeneitás elfogadásával a nyelvészet jelentős, mindeddig észrevétlenül maradt vagy helytelenül bemutatott területekre terjesztheti ki a leírást, meghaladhatja szinkronia és diakronia merev szembeállítását. E fejlemény elsődleges haszonélvezői közé fog tartozni az irodalomelmélet és az irodalomtörténet is. Az irodalmárok többsége számára ugyanis közhely, hogy azokban az irodalmi művekben, melyekkel foglalkoznak nehezen megragadható, kimeríthetelen, és valóságos jelentések "vannak jelen". Az inhomogeneitással nem foglalkozó nyelvész számára a nehezen megragadható, kimeríthetetlen, de valóságos jelentés fából vaskarika, Saussure ugyanis az egész nyelvközösségnek homogén és változhatatlan nyelvi szabályrendszert tulajdonított. Ilyen feltételek mellett természetesen értelmetlen jelentésteremtésről vagy a társadalom egésze által nem szentesített jelentésről beszélni. Voltaképpen csodálkozni lehet azon, hogy senki komolyan nem állt elő azzal, hogy a modern nyelvészet alapján végérvényes műelemzések írhatók. Pedig valami ilyesmi következne abból, hogy az irodalmi művek mondatokból állnak, melyeknek társadalmilag érvényes jelentése leírható. A metafora azért kemény dió a modern nyelvészet számára, mert előhossa mindkét problémát: hogyan lehetséges az, hogy a sikeres kommunikációt lehetővé tevő változhatatlan jelentések megváltozzanak, új jelentések alakuljanak ki, szinte a szemünk láttára, s hogyan lehetséges, hogy ugyanazon nyelv egyes, meghatározható beszélői számára ugyanaz a szócsoporthoz metaforát alkot, míg mások számára nem. Talán nem olyan súlyos a helyzet, mint ahogyan azok feltételezik, akik azt állítják, hogy a modern nyelvészet nem is lehet képes a metafora közelébe férközni. Az azonban valószínű, hogy valamennyi jelenlegi alapelvét tiszteletben tartva nehéz lesz számára felfogni azt, hogy mitől látják mások oly izgalmasnak a metaforát.

Könnyen lehet, hogy a nyelvészetnek roppant kényelmetlen választással kellett szembenéznie: vagy tudomást vesz a nyelv inhomogeneitásáról, pozitivistá módon feltár, leír, adatot adatra halmoz és reménykedik abban, hogy adataiban szabályosságokat fedez fel, vagy — ezt a kérdést ideiglenesen megkerülve — egy adott, idealizált nyelvet kiindulási alapnak véve kísérletet tesz olyan egyetemes szabályrendszernek a

kidolgozására, mely — így vagy úgy — majd minden létező nyelvet meghatároz. Nem vitás, hogy a nyelvészek többsége az utóbbi lehetőséget választotta. Az a precizitás, melyet a generatív nyelvészet a mondatban és a fonológiában elért, bizonyítja a választás jogosultságát. Másfelől azonban figyelmet érdemel az is, hogy a nyelvnek ebből a modelljéből már az inhomogeneitás lehetősége is hiányzik. Mindez talán megmagyarázza, miért futhatott be oly hatalmas karriert a deviáció, a feltételezett normális nyelvhasználatból való eltérés a modern stilisztikában. A homogeneitást kereső nyelvész számára az irodalom, s azon belül is a metafora, nem az egynemű szabályok megnyilvánulása, hanem azok megszegése. A filozófus számára a metafora a gondolat kifejezés, nyelv és gondolkodás, nyelv és világ viszonyának centrális kérdéseit érinti, a nyelvész számára viszont a csupán megvalósult nyelv periferiáján jelentkezik érdekes, mellékes, az elmélet lényegét nem érintő problémaként.

A különböző tudományágak megosztottsága természetesen mindmáig fennáll, s bár nyilvánvaló, hogy a metafora túlnyúlik mind az irodalomtudomány, mind a filozófia, mind a nyelvészet illetékességi körén, még ma is túlnyomó többségben vannak azok az írások, melyek az elefánt agyának vagy az ormányának tapogatásából próbálnak meg következtetéseket levonni az egész elefántra. Ritka kivételnek számít az olyan szintetikus mű, mint Paul Ricoeur metafora-könyve, mely — bár különböző hangsúlyokkal — törekszik arra, hogy figyelembe vegye mindhárom tudományág fejleményeit. Az irodalomtudomány belső fejlődése — a metafora szempontjából — az Új Kritika lehanyagolása óta rendkívüli módon lelassult. Az Új Kritika fénykorában a műelemzésekben nem lebecsülhető szerepet játszottak az elméleti megfontolások, a teoretikus cikkekben viszont gazdag és változatos példaanyag kapott helyett. Mára, sajnos, — egyes, tiszteletreméltó kivételeket leszámítva — az irodalmi művek elemzése nemigen merészkedik túl egy-egy tétel illusztrálásán. Ha valaki ma eredeti gondolatokat akar megfogalmazni a metaforáról, nem műelemzéssel kezdi - s többnyire nem is azzal végzi. A nyelvészetre alapozó stilisztika kidolgozott apparátust és ellenőrizhető eredményeket kínál a fontoltan haladóknak, a filozófia és a nyelvfilozófia pedig beláthatatlanul gazdag történeti anyagot, előre nem látható következtetéseket ígér a merészebb, rázósebb gondolatokkal kacérkodóknak. Bármennyire fájó is, de az irodalmároknak bele kell törödniük, hogy a közeljövőben továbbra is félig filozófiai, félig nyelvészeti lapokból fognak értesülni arról, hogy mi is érdekli őket.

#### A VÁLOGATÁS SZEMPONTJAI

A fentiekből talán már nyilvánvaló, hogy lehetetlen olyan reprezentatív antológiát összeállítani, mely egyszerre mutatná be érdemben a metafora kutatásának valamennyi területét és irányzatát. Válogatásunkba főképp sokat idézett szerzők klasszikusnak számító írásait vettük fel. Másodsorban olyan írásokat kerestünk, melyek egymással is összefüggnek. Az egymásról tudomást vevő művek középpontjában Max Black esszéje áll, valószínűleg méltán. Paul Ricoeur mellőzhetetlen könyvének azt a rövid részletét idézzük, melyben — miként ezt Ricoeur is megjegyzi — némiképp Blackhez hasonló módon foglalja össze a metaforára vonatkozó hagyományos nézeteket. Válogatásunk tartalmazza Donald Davidson cikkét, mely erőteljes bírál-

latban részesíti Black elgondolásait, valamint Black válaszát. Davidson cikke kitér Nelson Goodman könyvére is, ezért a megfelelő részletet abból is kiemeltük, továbbá Goodman válaszát. E vonalhoz, a Black körüli vitákhoz, lazábban kapcsolódik a többi írás, ezek viszont — éppen ezért — tágítják áttekintésünk horizontját.

#### A BEVEZETÉSHEZ FELHASZNÁLT IRODALOM

*Abraham, Werner*: A Linguistic Approach to Metaphor. Lisse Peter de Ridder Press. 1975.

*Bertinetto, Pier Marco*: On the Inadequateness of a Purely Linguistic Approach to the Study of Metaphor. *Italian Linguistics* 4 (1977) 7-85.

*Binkley, Timothy*: The Principle of Expressibility. *Philosophy and Phenomenological Research* 39 (1979) 307-325.

*Black, Max*: Models and Metaphors. Ithaca, Cornell University Press, 1962.

*Brooks, Cleanth*: Metaphor, Paradox, and Stereotype. *British Journal of Aesthetics* 4 (1965) 315-328.

*Brooks, Cleanth*: The Well Wrought Urn. London. Methuen, 1968.

*Carnap, Rudolf*: Meaning and Synonymy in Natural Languages. in Olszewsky (ed.) 504-517.

*Costello, Edward B.*: Metaphor and Metaphysics. *Journal of Thought* 141-151.

*Daniel, Stephen H.*: Metaphor in the Historiography of Philosophy. *Clio* 15 (1986) 191-210.

*Dauenhauer, Bernard P.*: Ricoeur's Metaphor Theory and Some of its Consequences. *Southern Journal of Philosophy* 21 (1983) 1-12.

*Eco, Umberto*: The Scandal of Metaphor. *Poetics Today* 4 (1983) 217-257.

*Gay, William*: Analogy and Metaphor: Two Models of Linguistic Creativity. *Philosophy and Social Criticism* 7 (1980) 301-317.

*Glaeser, Rosemarie*: The Application of Transformative Generative Grammar to the Analysis of Similes and Metaphors in Modern English. *Style* 5 (1971) 265-283.

*Goodman, Nelson*: On Likeness of Meaning in Olszewsky (ed.) 537-542.

*Grice, H. Paul*: Meaning. *Philosophical Review* 66 (1957) 377-388.

*Guenther, F.*: On the Semantics of Metaphor. *Poetics* 4 (1975) 199-220.

*Johnson, Mark*: (ed.) *Philosophical Perspectives on Metaphor*. Minneapolis, University of Minnesota Press, 1981.

*Leddy, Thomas*: Davidson's Rejection of Metaphorical Meaning. *Philosophy and Rhetoric* 16 (1983) 63-78.

*Manns, James*: Metaphor and Paraphrase. *British Journal of Aesthetics* 15 (1975) 358-366.

*Martinich, A. P.*: A Theory for Metaphor. *Journal of Literary Semantics* 13 (1984) 35-56.

*Moore, George Edward*: A józan ész védelmében. Magyar Helikon, 1981.

*Mooij, J. J. A.*: A Study of Metaphor: On the Nature of Metaphorical Expressions, with Special Reference to Their Reference. North-Holland, Amsterdam 1976.

*Olszewsky, Thomas M:* (ed.) *Problems in the Philosophy of Language*. New York, Holt, Rinehart and Winston, 1969.

*Pepper, Stephen C.:* *World Hypotheses: A Study in Evidence*. University of California Press, Berkeley and Los Angeles 1966.

*Quine, Willard:* *Meaning and Translation in Olszewsky* (ed.) 517-537.

*Richards, Ivor Armstrong:* *The Philosophy of Rhetoric*. Oxford University Press, 1936.

*Ricoeur, Paul:* *The Rule of Metaphor*. Toronto, University of Toronto Press, 1977.

*Russell, Bertrand:* *The Principles of Mathematics*. Cambridge, Cambridge University Press, 1903.

*Russell, Bertrand:* *On Denoting in Olszewsky* (ed.) 300-312.

*Russell, Bertrand:* *Mr. Strawson on Referring in Olszewsky* (ed.) 333-338.

*Ryle, Gilbert:* *Ordinary Language in Olszewsky* (ed.) 56-71.

*de Saussure, Ferdinand:* *Bevezetés az általános nyelvészetbe*. Gondolat, 1967.

*Strawson, P.F.:* *On Referring in Olszewsky* (ed.) 312-333

*White, Hayden:* *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*. Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1973.

*Wheelwright, Philip:* *Symbol, Metaphor, and Myth*. *Sewanee Review* 58 (1950) 678-698.

#### RÖVID, AJÁNLÓ BIBLIOGRÁFIA

(A bibliográfia három részből áll. Az első részben a két metafora-bibliográfia adatai találhatók. Bár a második részben felsorolt cikkgyűjtemények adatai megtalálhatóak ezekben vagy más bibliográfiákban is, ezeket a hasznos, tájékoztató műveket érdemes külön is kiemelni. Mivel az újabb metafora-bibliográfia is csak 1985-ig tekint át a szakirodalmat, a harmadik részben a friss tájékoztatás kedvéért néhány érdekes, 1985 utáni írás adatait soroljuk fel, a teljesség igénye nélkül.)

#### 1.

*Shibles, Warren:* *Metaphor: an Annotated Bibliography and History*. Whitewater, Wisc., Language Press, 1971.

*van Noppen, Jean-Pierre:* *Metaphor: a Bibliography of post-1970 Publications*. Amsterdam, Philadelphia, John Benjamins, 1985.

#### 2.

*Shibles, Warren* (ed.): *Essays on Metaphor*. Whitewater, Wisc., Language Press, 1972.

*Ortony, Andrew* (ed.): *Metaphor and Thought*. Cambridge, Cambridge University Press, 1979.

*Sacks, Sheldon* (ed.): *On Metaphor*. Chicago and London, University of Chicago Press, 1979.

*Ching, Marvin K.L. - Haley, Michael C. — Lunsford, Ronald F.* (eds.): *Linguistic Perspectives on Literature*. London, Routledge and Kegan Paul, 1980.

*Johnson, Mark* (ed.): *Philosophical Perspectives on Metaphor*. Minneapolis, University of Minnesota Press, 1981.

*Miall, David S.* (ed.): *Metaphor: Problems and Perspectives*. Sussex, Harvester Press, 1982.

## 3.

*Berg, Jonathan*: Metaphor, Meaning, and Interpretation. *Journal of Pragmatics* 12 (1988) 695-709.

*Bontekoe, Ron*: The Function of Metaphor. *Philosophy and Rhetoric* 20 (1987) 209-226.

*van Brakel, J. — Geurts, J. P. M.*: Pragmatic Identity of Meaning and Metaphor. *International Studies in the Philosophy of Science* 2 (1988) 205-226.

*Daniel, Stephen H.*: Metaphor in the Historiography of Philosophy. *Clio* 15 (1986) 191-210.

*Elgin, Catherine Z. — Scheffler, Israel*: Mainsprings of Metaphor. *Journal of Philosophy* 84 (1987) 331-335.

*Farrell, Frank B.*: Metaphor and Davidsonian Theories of Meaning. *Canadian Journal of Philosophy* 17 (1987) 625-642.

*Frye, Northrop*: The Expanding World of Metaphor. *Journal of the American Academy of Religion* 53 (1985) 585-598.

*Gauker, Christopher*: Language as Tool. *American Philosophical Quarterly* 24 (1987) 47-58.

*Hausman, Carl R.*: Metaphorical Reference and Peirce's Dynamical Object. *Transactions of the Charles S. Peirce Society* 23 (1987) 381-409.

*Hausman, Carl R.*: *Metaphor and Art: Interactionism and Reference in the Verbal and Nonverbal Arts*. Cambridge, Cambridge University Press, 1989.

*Hesse, Mary*: *Tropical Talk: The Myth of the Literal*. Aristotelian Society Suppl. Vol. 1987. 297-311.

*Hester, M.*: Poetic Metaphor, Experience and Truth. *Communication and Cognition* 19 (1986) 323-336.

*Holbrook, Paul Evans*: Metaphor and the Will to Power. *International Studies in Philosophy* 20 (1988) 19-27.

*Johnson, Mark L. and Erickson, Glenn W.*: Toward a New Theory of Metaphor. *Southern Journal of Philosophy* 26 (1988) 289-299.

*Lawlor, Leonard*: Dialectic and Iterability: The Confrontation between Paul Ricoeur and Jacques Derrida. *Philosophy Today* 32 (1988) 181-193.

*Levitt, Penelope*: Metaphor's Acquisition of Cognitive Content. *South African Journal of Philosophy* 5 (1986) 39-43.

*Lloyd, Genevieve*: Texts, Metaphors and the Pretensions of Philosophy. *Monist* 69 (1986) 87-102.

*MacCormack, Earl M.*: *A Cognitive Theory of Metaphor*. M.I.T. Press, Cambridge, Mass., 1985.

*Mackenzie, J. Lachlan*: Metaphor in Contemporary Semantics. Dutch Quarterly Review of Anglo-American Letters 15 (1985) 52-72.

*Mannison, Don*: Meaning and Metaphor. Australasian Journal of Philosophy 63 (1985) 496-498.

*Meitinger, Serge*: Between Plot and Metaphor: Ricoeur's Poetics Applied on the Specificity of the Poem. Philosophy and Social Criticism 14 (1988) 161-178.

*Mininni, Giuseppe*: Metaphor as Polilogic Semiosis. Semiotica (1989) 233-247.

*Novitz, David*: Metaphor, Derrida, and Davidson. Journal of Aesthetics and Art Criticism 44 (1985) 101-114.

*Nuyen, A. T.*: The Kantian Theory of Metaphor. Philosophy and Rhetoric 22 (1989) 95-108.

*Rorty, Richard*: Hesse and Davidson on Metaphor. Aristotelian Society Suppl. Vol. 1987. 283-296.

*Skulsky, Harold*: Metaphorese. Nous 20 (1986) 351-369.

*Snell-Hornby, Mary*: Translation Studies: An Integrated Approach. John Benjamins, Amsterdam, Philadelphia. 1988.

*Stern, Josef*: Metaphor as Demonstrative. Journal of Philosophy 82 (1985) 677-710.

*Stern, Josef*: Metaphor without Mainsprings. Journal of Philosophy 85 (1988) 427-438.

*Stoddard, Eve W.*: Reason on Trial: Legal Metaphors in the Critique of Pure Reason. Philosophy and Literature 12 (1988) 245-260.

*Taylor, Paul*: Insight and Metaphor. Analysis 49 (1989) 71-77.

*Thomas, Jean-Jacques*: Metaphor: The Image and the Formula. Poetics Today 8 (1987) 479-501.

*Tiles, J. E.*: Iconic Thought and the Scientific Imagination. Transactions of the Charles S. Peirce Society 24 (1988) 161-178.

*Tirrell, Lynne*: Extending: the Structure of Metaphor. Nous 23 (1989) 17-34.

*Turetzky, Philip*: Metaphor and Paraphrase. Philosophy and Rhetoric 21 (1988) 205-219.

*Zetten, Frans van*: Abstract Terms as Denaturated Metaphors. Philosophical Investigations 11 (1988) 315-335.

DOUGLAS BERGGREN  
*A mítosztól a metaforáig*

A következőkben azt próbálom kifejteni, hogy mind a vallás, mind a fizika jelentése mítikusan kétértelmű, szó szerint értelmetlen vagy abszurd, vagy metaforikusan feszült jellegű. Az ilyen jelentés mindaddig mítikusan kétértelmű, ameddig a vallás szent jelenségei vagy a fizika elméleti entitásai nem különböztetődnek meg világosan az érzékelés mindennapi kvalitatív tárgyaitól. Amikor azonban reflektív módon megteszük ezt a különbséget, ennek eredménye még szörnyűsegebb lesz: mind a vallási, mind a tudományos jelentések vagy szó szerinti értelmetlenséggé vagy szó szerinti abszurditássá alakulnak át. Ha demitologizáljuk a vallást és a tudományt azáltal, hogy az érzékelt világ és Isten vagy az érzékelt világ és a fizika elméleti entitásai között fogalmi dichotómiát vezetünk be, úgy tetszik, ebből az következik, hogy a vallási és a tudományos kijelentéseket egyaránt empirikusan jelentéstelennek kell tekintenünk, vagy pedig egyidejűleg be kell vezetnünk ezeknek a dichotómiáknak valamiféle önellentmondó visszavonását is. Ennek a reflektív dilemmának az sem kielégítő megoldása, ha egyszerűen visszatérünk a mítikus kétértelműség naivabb szintjére; sőt, az értelmezésnek egy még magasabb vagy kifinomultabb szintjére kell eljutnunk. Fel kell tárnunk, van-e lehetősége valamiféle olyan azonosságnak a különbségen belül, amely jelentéssel bír, s amely egyfelől az empirikus mindennapi világ, másfelől a vallás megszentelt világa vagy a fizika kvantitatív világa között áll fenn. Márpedig meggyőződésem, hogy ez a fajta viszony csak akkor bírhat kognitív jelentéssel (és csak akkor nem kétértelmű vagy abszurd), ha metaforikusan értelmezzük. Röviden: azt kísérlem meg bemutatni, hogy ha a vallási és tudományos gondolkodás megpróbál megszabadulni az öntudatlan mítikusság implicit kétértelműségétől, akkor ez a gondolkodás vagy lerombolja önmagát a szó szerinti jelentés reflektív szintjén, vagy végül is a metaforikus jelentés /significance/ feszültségét kell vállalnia.<sup>1</sup>

#### I. MÍTIKUS KÉTÉRTELMŰSÉG

Általánosságban azt mondhatjuk, hogy a vallásban csakúgy, mint a tudományban három, egymással összefüggő zavar játszik szerepet a mítikus kétértelműségben. Először: bizonyos empirikus jel-vivők keverednek össze nem-empirikus vagy meta-

1. Az a dialektika, amire itt gondolok, bizonyos tekintetekben hasonlít ahhoz, amiről, azt hiszem, Cassirer beszélt akkor, amikor arról szólt, hogy a nyelv vagy a jelentés funkciói belső fejlődésen mennek keresztül, s a kifejező, jelentésszerű, sőt, ábrázoló funkciók átmennek a mimetikus, majd analogikus, végül szimbolikus fázisokon. (Lásd *Ernst Cassirer: The Philosophy of Symbolic Forms*. Trans. Ralph Mannheim. New Haven, Yale U. P., 1953, 1955, 1957. Vol. 1., 190., Vol. 2., 235 skk., és Vol. 3.) Cassirerrel szemben azonban én hangsúlyozom az első fázis kétértelműségét, a második szó szerinti értelmetlenségét vagy abszurditását, s a harmadik metaforikus feszültségét.



empirikus értelmükkel /import/. Másodsor: összekeveredik a voltaképpeni az eszményivel. Harmadsor pedig: a szó szerinti összekeveredik a metaforikussal. Ezek a különböző zavarok közvetlen eredményei a két különböző nézőpont meglehetősen naiv váltogatásának, amikor is nem is történik reflektív kísérlet az ilyen különbségeknek egyetlen konceptuális rendszeren belüli összebékítésére.

Ami mármost a vallást illeti, még Lévi-Bruhl is elismerte, hogy a primitív bennszülöttek sem mindig a szent dolgokra irányítják figyelmüket. Ha egy bennszülött megöl két madarat, de csak az egyiket találja meg, akkor többnyire megkeresi a másikat.<sup>2</sup> Azok a sikeres technikák, amelyeket a primitív népek a halászatra, vadászatra és földművelésre kidolgoztak, arról tanúskodnak, hogy a bennszülöttek igen jól ismerik az empirikus tények profán világát. Sőt: Malinowski szerint a primitív társadalmak ezeket a szent és profán nézőpontokat világosan elkülönítik egymástól. A melanéziaiak körében például még ha irányíthatja is a szent esőtánc vezetője a normális földművelő tevékenységet, "a két szerep soha nem fedi át egymást vagy játszik egymásba; bármelyik bennszülött meg tudja mondani, hogy mikor tevékenykedik varázslóként és mikor a kerti munka vezetőjeként."<sup>3</sup> Csakhogy Malinowski azt nem hangsúlyozza, hogy éppen a különböző szerepek vagy perspektívák ezen váltogatásának a folyamata az, ami a három, fentebb említett zavar vallásos változatát hozza létre: a bálványozást, a mágiát és a szent mítoszt.

Közelebbről nézve: az empirikus jel-vivőnek szent horderejével való bálványozó összekeverése közvetlen következménye annak, hogy a naiv személy vallásába merülve hajlamos figyelmen kívül hagyni a mindennapi profán nézőpontot. Vagy, ahogyan Huizinga írja, a bálványozó "szent játékot" játszik<sup>4</sup>, amely némileg hasonlít arra, ahogyan a kislányok játszanak a babájukkal. Mert amíg a gyermek komolyan beszél a babájához, addig hajlik arra, hogy figyelmen kívül hagyja azt a profán tényt, hogy a baba csak az ő gyermeki képzeletében él. És hasonlóképpen tesz az egyszerű vallásos személy, aki nem gondol arra, hogy vallásos képzeletén kívül az a bizonyos totemoszlop vagy szobor, amit imád, nem több, mint emberalkotta termék. A gyermek csakúgy, mint a bálványozó, hajlik arra, hogy saját játék-világának is, meg a mindennapi, profán világnak is naiv realistája legyen. És csak azért tudják végbeinni ezt a tettet, mert egyikük sem próbálja meg összeegyeztetni az ilyen ütközőpontokat.

A profán nézőpont figyelmen kívül hagyása azonban korántsem jelenti annak teljes elvetését. Az a személy, aki elmerül Shakespeare *Othelló*jának előadásában, talán nem tartja explicit módon észben, hogy ami a színpadon történik, az csak színlelés; de nem is hisz benne olyan tökéletesen, hogy tényleg meg kívánná akadályozni a gyilkosságot vagy hívná a rendőrséget. A hit és színlelés ezen konceptuális különbségének megfelelően a néző attitűdje inherensen kétértelmű. A színészeket a játszott szereppel sem nem egyértelműen azonosítja, sem nem egyértelműen külön-

2. *Levy Bruhl: How Natives Think*. Trans. Lilian Clare, London, George Allen and Unwin, 1926, 78-79.

3. *B. Malinowski: Magic, science and religion*. Garden City, N.Y., Doubleday Anchor Books, 1955, 29.

4. *J. Huizinga: Homo ludens*. Boston, Beacon P., 1955, 24.

bözteti meg őket egymástól. Ugyanígy cselekszik a bálványozó: nem tartja explicit módon észben, hogy a totemoszlop, amelyhez beszél, csak fadarab, de ebből az sem következik, hogy ezért egyáltalán ne lenne tudatában ennek a ténynek vagy hogy voltaképpen a fát magát imádná. Mircea Eliade szerint

”A szent követ és a szent fát nem mint követ vagy mint fát tisztelik — azért tisztelik őket, mert *hierophániák*, mert olyasmi mutatkozik meg bennük, ami már nem kő vagy fa, hanem a szent, az ’egészen más’”. (Berényi Gábor fordítása)<sup>5</sup>

De Eliade értelmezése ugyancsak félrevezető. Igaz, hogy a bálványozó nem profán tárgyakat mint olyanokat imád, de azt sem helyes mondani, hogy a szent morális és numinózus aspektusait az empirikus világhoz képest Teljesen Másnak tekinti. Sokkal inkább úgy áll a helyzet, hogy a bálványozó attitűdje a szent tárgyakkal szemben nem kevésbé kettős, mint a színház nézésébe belefeledkezett ember attitűdje a színpadi színészekkel szemben.

Vagy — hogy ugyanezt kissé másként fogalmazzuk meg — : a bálványozást eléggé egyszerűen úgy lehetne meghatározni, mint valamely szent jelölt feltételezetten fizikai megtestesülése és annak pusztán ikonikus megjelenítése közötti világos különbségtételre való képtelenséget. Jóllehet Sargent arcképe a Wyndham-nővérekről ikonikusan három lányt jelenít meg, a néző képzeletét tekintetbe véve, világos, hogy a nővérek maguk fizikailag nem öltének testet a műben. A festmény mint fizikai tárgy nyilvánvalóan vászonnál és festékből, nem pedig húsból és vérből való. De a primitív szellem éppen ezt a nyilvánvaló ténytet hajlamos figyelmen kívül hagyni vagy tudomásul nem venni. A bennszülöttek ezért félnek gyakran attól, hogy képeket készítsenek róluk, mivel nem képesek felfogni, hogy a fényképen csak ikonikusan, s nem fizikailag lennének rajta, s tartanak attól, hogy bármi történjék is a képpel, automatikusan az történne velük magukkal is. Szerintem pedig a szent játék naiv szintjén a vallásos bálványozó ugyanígy nem képes felfogni, hogy mana vagy szent hatalom fizikailag semmilyen empirikus tárgyban nem ölt testet, csak ikonikusan manifesztálódik általa, vallásos képzeletvilágán belül vagy annak érdekében.

Az ilyen naiv zavar viszont korántsem korlátozódik az úgynevezett primitív vallásokra. Éppen ellenkezőleg. Noha a zsidó-keresztény teológia hivatalosan elítéli a bálványozást, én mégis megkockáztatnám azt a véleményt, hogy sok egyszerű katolikusnak és néhány protestáns fundamentalistának az úrvacsora kenyerével és borával kapcsolatos attitűdje éppoly bálványozó jellegű vagy kétértelműen összekevert, mint a melanéziai bennszülött attitűdje a manával fertőzött sziklával vagy a gyermeké babájával kapcsolatban. Ezek a hívők a jelek szerint azt hiszik, hogy a kenyér és a bor nem ikonikus jelek, amelyek szimbolikusan valami másra mutatnak, hanem rejtélyes módon Krisztus valóságos testévé és vérévé alakulnak. Ha egy reflektív ”ünneprontó”<sup>6</sup> viszont megkérdené ezeket az embereket, hogy ők az úrvacsorát ennek megfelelően kannibalizmusnak gondolják-e, biztos, hogy ezt az alternatívát egyöntetűen hevesen utasítanák el. A probléma csak az, hogy ezek az emberek nem tudják

5. *M. Eliade: A szent és a profán.* Ford. Berényi Gábor. Budapest, Európa, 1987, 9.

6. *Huizinga*, i.m. 11.

reflektív módon megmondani, hogy valójában mit hittek vagy hisznek, éppúgy nem, ahogyan a gyermek sem tudná megválaszolni az ünneprontó analóg kérdését az ő baba-játékával kapcsolatban. Ha már a szent játék kétértelműsége reflexiónak tétetik ki, ha már a játék-világ finom törekenysége fogalmilag összeroppan, akkor, úgy tetszik, vagy a játék ér véget, vagy az ünneprontót kell eltenni az útból.

A bálványozásnak azonban nem csak a reflexív sebezhetőség az egyetlen szerencsétlen következménye. A naiv szellem, miután kétértelműen összekeverte az ikonikus megjelenítéseket a fizikai megtestesülésekkel, arra is hajlamos, hogy a pusztá ikonikus hasonlóságokat a voltaképpen oksági összefüggésekkel keverje össze. Ennek eredménye pedig, hogy ez a szellem még az erkölcsi eszmények és az empirikus tények közötti alapvető különbséget is figyelmen kívül fogja hagyni. Vagy, más szóval: a bálványozó csaknem elkerülhetetlenül behódol a szent mágiában való ugyancsak félrevezető, bár talán még szörnyűbb hitnek. Nézzük meg például a következő jóslatot, amelyet egy Mankhelu nevezetű dél-afrikai gyógyító ember tett:

Mikor egy asszonynak vetélése volt, amikor titokban folyatta a vérét és az elvetélt gyermeket ismeretlen helyen elégette, ez elegendő ahhoz, hogy égető szél fújjon és kiszárita a földet; eső többé nem esik, mert az ország nem jó már... Amit tett, tabu volt. Éhínséghez vezet.<sup>7</sup>

Elfogadható, hogy itt van egy bizonyos ikonikusan kifejező hasonlóság a természet kiszáradása és az erkölcsi vagy társadalmi romlás között. De az a hit, hogy az előbbi automatikusan az utóbbit hívja elő — ez nem csak az ikonikus és az oksági összekeverése, de az eszményinek a voltaképpenivel, az erkölcsi és jogi szabályoknak a tudományos szabályokkal való összekeverése is. Hasonló a helyzet a primitív társadalmak különböző felserdülési-beavatási szertartásaiban, amelyek legitim erkölcsi funkciót töltenek be, ikonikusan és eszményítve irányítják a fiatal figyelmét a férfiúság szellemi érettségére. Vagy fordítva: a kézmosás és a bűnbak egyaránt a gonosztól való megszabadulás nagyonis helyénvaló erkölcsi igényét teszik nyilvánvalóvá. De annak feltételezése, hogy az ilyen szertartások maguk akár voltaképpen elő fogják idézni, akár voltaképpen előidézhetik azt a célt, amelyet szimbolizálnak — ez ismét csak az ikonikusnak az oksággal, vagy az erkölcsi parancsoknak a voltaképpen tényekkel való összekeverése. Eppen ezen zavar miatt egy adott szertartás könnyen elveszítheti mindazt a kihívó erejét, amellyel egyébként rendelkezett. Mert hiszen amennyiben egy egyén tényleg azt hiszi, hogy kívülről automatikusan átalakítódik, egyre kevésbé fogja szükségesnek találni, hogy maga belülről fáradozzon. Ennélfogva a szent mágiába vetett hit nem csak tudományosan elfogadhatatlan, de erkölcsileg is gyanús.

Mégis: a szent mágiába vetett hit éppen úgy, ahogyan a bálványozás a huszadik századi kereszténységben még mindig túlteng. Némely keresztény nem csak azt tételezi fel naiv módon, hogy lelki átalakuláson megy át azáltal, ha egyszerűen elfogyasztja az úrvacsora kenyerét és borát, de össze is keveri az ima legitim módon etikai funkcióját a fizikai világ manipulálásának valamiféle oksági technikájával. Így — mint Jób barátai — a keresztény tudomány hívei úgy hiszik, hogy minden emberi

7. *Lévy-Bruhl: Primitive Mentality.* Trans. Lilian Clare. New York, Macmillan, 1923, 6.

betegség az Istentől való belső elkülönüléstől ered. Egy apa tehát, ahelyett, hogy beleegyezett volna a szükséges műtétbe, fiát arra bírta, hogy térden állva imádkozzon, míg a fiú meghalt. S igen sajnálatos, hogy még mindig túlságosan sok olyan zsidó és keresztény van, aki hasonló — bár talán kevésbé tragikus — hibákban mondható bűnösnek.

Végül pedig: míg a bálványozás különösképpen az empirikus jel-vivőket keveri össze ezek ikonikus utaltjaival, és míg a szent mágiában az ikonikusan megjelenített erkölcsi eszményeknek az okságilag kapcsolódó empirikus tényekkel való, az előbbiből következő összekeverése játszik szerepet, addig a szent mítoszban a szó szerintinek a metaforikussal való, mindent átjáró összekeverését találjuk. A szó szerinti kijelentések egyértelműségével szemben a metaforikus állítások legalább két olyan referenciális kontextusra mutatnak rá, amelyek felismerhetően különböző típusúak; még akkor is, ha ezen kontextusok bármelyike használható ikonikus skémaként, lencseként vagy szűrőként, amelyen keresztül a másik kontextus interpretív módon felépíthető.<sup>8</sup> Amikor azonban a görögök komolyan az Olümposz hegyre helyezték isteneiket, voltaképpen azt tették, hogy kifejező metaforát használtak, anélkül, hogy ezt világosan megkülönböztették volna a szó szerinti állítástól. Vagy — pontosabban — : hajlottak arra, hogy figyelmen kívül hagyják a különbséget a térbeli skéma és ennek erkölcsi vagy numinózus hordereje között. Az a keresztény pedig, aki úgy gondolja, hogy a Mennysország tényleg fent van, vagy valahogyan a fejünk fölött, szó szerintibb értelemben, mint ahogyan a felső osztályok fent vannak, egészen hasonló összekeverésben található bűnösnek. Ugyanakkor persze meg kell mondanunk azt is, hogy szemben azzal a skizofrénnel, aki állandóan fel akarja emelni az ágyát, hogy a világot közelebb hozza Istenhez, sem a görögök, sem a keresztények nem tökéletesen szó szerinti értelemben értik, amit mondanak. Mítikusan kétértelműen értik inkább, mivel akkor, amikor a profán nézőponttól a szent felé mozdulnak el, nem tartják meg az általuk implicit módon használt metaforák különféle referenciális kontextusai közötti világos különbségtételt.

Sajnos azonban éppen úgy, ahogyan az ikonikusnak az okságival való mágikus összekeverése gyengítheti a különböző mágikus szertartások erkölcsi próbatétel-jellegét, a szó szerintinek a metaforikussal való mítikus összekeverése is alááshatja a lényegi kerygmát,<sup>9</sup> vagy a szent spekuláció esetleges mély lelki jelentőségét. Egy bizonyos értelemben talán igaza lehet Reinhold Niebuhrnak, amikor azt állítja, hogy "a mítosz leglényegibb géniusza" az, hogy "az időben az időtlenre, a valóságosban az eszményire mutat..."<sup>10</sup> De akkor, ha például a bűnbeesés mítoszáat úgy interpretálnánk, mint kvázi-történeti beszámolót arról, ahogyan Isten megbüntette Ádámot engedetlenségéért, könnyen elszalaszthatjuk azt a különös örök igazságot, amelyet a történet közvetít. Ahogyan maga Niebuhr is oly jól megfogalmazza:

8. A metaforikus használat ezen jellemzésének sokkal részletesebb kifejtését lásd cikkeimben: "The use and abuse of metaphor". The Review of Metaphysics 1962 december, 1963 március.

9. Lásd *Bultmann: Kerygma and Myth*. Trans. Reginald H. Fuller. New York, Harper Torchbooks, 1961, 9. skk.

10. *Reinhold Niebuhr: An Interpretation of Christian Ethics*. New York, Meridian Living Age Books, 1956, 80.

Az embert tudása tökéletlensége és végessége legyőzésének vágya arra a végzet-re ítéli, hogy részleges és véges értékeire abszolút módon formáljon igényt. Röviden, Istenné akar válni.<sup>11</sup>

Ez tehát a gőg bűne, az a bűn, amelyet az Ádámot követő nemzedékek nem történetileg örököltek az első embertől, hanem amelyre minden ember természetből vagy lététől hajlik. Ezt a rejtett, burkolt jelentést azonban csak akkor ismeri fel az ember, amikor a mítosz metaforikus vagy egzisztenciális hordereje nem keveredik össze azzal, amit a történet szó szerint vagy empirikusan mond. Csakhogy, ahogyan Bultmann mondja, és végül még Jaspers is elfogadja ezt, "az eredeti mítosza jellemző, hogy nem különböztetődik meg benne az empirikus és az egzisztenciális valóság... Eppen ez teszi szükségessé a demitologizálást."<sup>12</sup> Vagy, más szóval: amikor összekeverjük a szó szerintit a metaforikussal, a szent játék reflexió előtti szintjén maradunk. Ebből pedig következik, hogy vallásos elmélyülésünk nem csak a reflexió oldaláról lesz sérülékeny, de lelkiileg is felületes marad.

Anélkül, hogy a dolog részleteibe itt belemennék, azt szeretném hangsúlyozni, hogy a mítikus kétértelműségeknek egészen analóg formái ugyanígy beleivódnak a tudomány életébe is. Magán a profán nézőponton belül a tudósok a világ megközelítésének minőségi és mennyiségi módozatait változtatják, hasonlóan ahhoz a kettősséghez, ami az egyszerű vallásos ember profán-szent elmozdulásait jellemzi. Ennél fogva éppen úgy, ahogyan a vallás mítikus fázisa azonosítja a szent bizonyos erkölcsi vagy numinózus aspektusait az érzékelhető jelenségekkel, a fizika mítikus fázisa is azonosítja az ilyen érzékelhető jelenségeket a matematikai összefüggésekkel, amikor tudományosan szemléli ezeket. Vagy: éppen úgy, ahogyan az egyszerű vallásos ember belefeledkezik a bálványozásba, az egyszerű fizikus is testi valóságot adományoz a különféle szerkezeti skémáknak vagy matematikai modelleknek. Akkor például, amikor egy ilyen fizikus azt állítja, hogy a minőségi zöld szín valójában mennyiségi hullámhossz, úgy tetszik, nem úgy gondol a matematikai összefüggésekre, mint amelyek az empirikus világhoz képest *ganz andere* lennének. Másfelől viszont ha egy ilyen fizikustól megkérdeznénk, hogy azt hiszi-e ezért, hogy a mindennapi értelemben vett tárgyak valójában számokból épülnének-e föl, bizonyára ugyanúgy válaszolna, ahogyan a bálványozó válaszol a kannibalizmus vádjára. Mindketten a szent játék egy olyan formájában vesznek részt, amely kétértelműen oszcillál a hit és a színlelés között. Vagy: éppen úgy, ahogyan a bálványozó nem tud világosan különbséget tenni a szent feltételezett fizikai megtestesülése és ennek pusztán ikonikus megjelenítése között, a naiv fizikus sem tud gyakran világosan különbséget tenni aközött, hogy a megfigyelhető világban a matematikai függvények feltételezetten konstitutív módon testet öltenek és aközött, hogy a tudós képzeletvilágában ezek a függvények pusztán regulatív módon izomorfizmust mutatnak.

Sőt: éppen úgy, ahogyan a vallásban a bálványozás ahhoz vezet, hogy a kifejező ikonikus hasonlóságok mágiikusan összekeverednek az oksági összefüggésekkel és

11. Uo., 82.

12. *Jaspers and Bultmann: Myth and Christianity*. New York, Noonday P., 1958; Bultmann 61. o., Jaspers 16-17.

ennélfogva az erkölcsi preskriptív eszmények a voltaképpeni empirikus tényekkel, a matematikai modellek naiv megtestesítése a tudományban ezzel analóg módon összekeveri az oksági összefüggéseket a matematikai viszonyokkal, vagy a voltaképpeni empirikus tényeket az elméleti magyarázó eszményekkel. Más szóval, míg a szent mágia résztvevői képtelenek világosan megkülönböztetni az erkölcsi *kellt* a leíró *vantól*, a mechanikus determinizmus hívei sem képesek világosan megkülönböztetni a leíró *vant* a tudományos elmélet hipotetikus-deduktív *kelljétől*. És éppen úgy, ahogyan az erkölcsi eszmény kétértelmű azonosítása az empirikusan valósággal végső fokon abban a szent mítoszban kulminál, hogy minden, ami voltaképpen van, az etikailag helyes, a matematikai eszménynek az empirikusan valósággal való ugyanilyen azonosítása abban a profán mítoszban kulminál, hogy minden, ami valójában van, az fizikailag szükségszerű. Vagy: éppen úgy, ahogyan a vallás mítikus fázisa nem tolerálja a gonosz valóságos lehetőségét, a tudomány mítikus fázisa sem tolerálhatja a valóságos alternatívák ezzel analóg lehetőségét. Mindkettő az emberi tudatlanság pusztán szubjektív státusára redukálódik. Jóllehet — másrésztől — minthogy sem a naiv teológus, sem a naiv fizikus nem tisztán szó szerint, mint inkább metaforikus értelemben érti, amit mond, mindketten úgy tevékenykednek tovább, mintha erkölcsileg felelősek volnának választott tevékenységük gonoszságáért. Azaz mindketten megmaradnak a mítikus kétértelműség vagy a szent játék reflektív módon sebezhető szintjén.

## II. SZÓ SZERINTI ÉRTELMETLENSÉG VAGY ABSZURDITÁS

A vallás és a tudomány demitologizálása mindig akkor kezdődik el, amikor az egyének nem egyszerűen a szentet és a profánt vagy a mennyiségit és a minőségit váltogatják kétértelműen, hanem megkísérelnek egyetlen olyan fogalmi rendszert kiépíteni, amely annak a bizonyos vállalkozásnak, amely foglalkoztatja őket, mindkét dimenzióját explicit módon tartalmazza. Én pedig azt kívánom kifejtetni, hogy a demitologizálásnak ez a folyamata a vallásban és a tudományban egyaránt szükségszerűen tartalmazza a mítikus kétértelműség három, egymással összefüggő átalakítását. Először is: világos különbségtételre van szükség a különféle empirikus jel-vivők és ezek meta-empirikus vagy transzcendens jelöletei között. Másodsor: ezen transzcendens jelöletek mindennapi hordereje /import/ normatív eszménynek, s nem leíró valóságosságnak tekintendő. Harmadszor pedig: ezen meta-empirikus jelöletek minden jellemzése metaforikusan értelmezendő, nem pedig szó szerint. A demitologizálás ezen folyamata tehát nem követeli meg a kifejező nyelv kiküszöbölését a vallásból, ahogyan a matematikai nyelvet sem akarja kiiktatni a fizikából.<sup>13</sup> A lényegi elem az, hogy újra kell értelmezni azt, ahogyan ezek a nyelvek a mindennapi világhoz kapcsolódnak. Ahogyan hamarosan kiderül azonban, a fenti újraértelmezések olyan

13. Így amikor Tillich kifogásol minden olyan demitologizálási folyamatot, amely nem küszöböli ki a mítikus vagy kifejező nyelvet a vallásból, nem kifogás mindaz ellen, amit itt szándékozom tárgyalni vagy amit Bultmann maga tárgyal. Lásd *Tillich: Dynamics of faith*. New York, Harper Torchbooks, 1958, 50.

alapvető dilemmát vezetnek be, amely mind a vallásos, mind a tudományos jelenlést azzal fenyegetik, hogy vagy értelmetlenségre, vagy abszurdumra redukálódnak. Ennélfogva minden olyan kísérlet, amely a mítikus kétértelműségtől való megszabadulásra irányul, inherens módon önrombolónak tetszik.

Nézzük ismét a vallást. A szent nézőpont csak akkor demitologizálódik, amikor a szent nem egyszerűen úgy viszonyul a profánhoz, mint az empirikus világ megközelítésének alternatívája, hanem úgy, ahogyan a természetfölötti létmód viszonyul a természetihez. A mítoszból akkor emelkedik ki a vallás, amikor a szentet többé nem azonosítják kétértelműen kövekkel, fákkal és ilyesmivel, hanem időtlen és teretlen istenségnek tekintik, aki Egészen Más, mint az egész empirikus világ. A természeti és a természetfölötti ezen fogalmi dichotómiájából továbbá a szentnek három belső átalakulása is elkerülhetetlenül következik. Először is, ha egyáltalán megmaradnak a szent képek, képmások, ezeket egészen világosan ikonokként és nem bálványokként kell immár kezelni. Az ilyen képek segíthetnek ugyan abban, hogy az emberi képzeletet a transzcendens Isten felé irányítsák, ők maguk azonban még kétértelműen sem tekinthetők már úgy, hogy valóságosan tartalmazzák Istent vagy hogy bármiféle tisztán spirituális istenség fizikailag testet öltene bennük. De legitim módon ezek a képek közönséges képi ikonoknak sem tekinthetők már. Bár a sokkezü-soklábú szobor segíthet a transzcendens valóság lehetősége iránti képzeletet felszítani, hamis következtetés volna az, hogy ez a különös jel-vivő bármi módon úgy nézne ki, mint amit jelöl. Csak a kifejező jegyek, a kép érzelmi megterheltsége az, ami úgy fogható fel, mint ami ikonikusan Isten létének *Mysterium Tremendum*át jeleníti meg.

Másodszor — ahogyan Jeremiás új szövetsége megpróbálta nyilvánvalóvá tenni — minthogy Isten lélek, az, aki Őt imádja, a lelket és az igazságot kell hogy imádja. Vagy: ha egyszer a bálványból ikon lesz, a mágikusnak erkölcsivé kell válnia. A reflektív egyén tehát ahelyett, hogy a bűn szennyét pusztán kézmosással vagy úrvacsora magáhozvételével próbálná eltávolítani, felismeri, hogy csak saját lelki erőfeszítése révén — amelyhez valahogyan Isten ugyancsak lelki kegyelme társul — jöhet létre bármiféle erkölcsi előrehaladás. Ezen a reflektív szinten továbbá maga az ima is lényeges átalakuláson megy át. Ahogyan Meister Eckhart írja:

Amikor valamiért imádkozom, nem imádkozom; amikor semmiért imádkozom, akkor imádkozom igazán... Istenen kívül bármi másért imádkozni: bálványimádás vagy igaztalanság. Az igazi ima a lélekben és az igazságban való ima.<sup>14</sup>

Az ima többé nem tekinthető mágikus eszköznek, amelynek révén közvetett vagy közvetlen módon manipulálni lehet a fizikai világot. Ideális esetben az imának tisztán Én-Te konfrontációvá kell válnia, amelyben az embernek a lehető legjobban alá kell vetnie saját akaratát és életét az Isteni Parancsnak.

Végül: a vallás demitologizálása nem csak azt igényli, hogy a szent képeket kifejező ikonokként és ne bálványokként kezeljék, és hogy a rituális cselekedeteket erkölcsi követelményeknek és ne mágikus okoknak tekintsék, hanem azt is, hogy a vallási nyelv metaforikusan és ne szó szerint értelmeződjék. Mert hiszen a transz-

14. *Meister Eckhart*: Meister Eckhart. Trans. Raymond Bernard Blakney. New York, Harper Torchbooks, 1957, 245.

cendens Isten sem nem térbeli, sem nem időbeli, az emberi nyelvek pedig térbeli és időbeli irányultsággal rendelkeznek, ezért nyilvánvalóvá válik, hogy az Istenről szóló vallásos megállapítások szó szerinti értelmezése elkerülhetetlenül abszurdításokhoz vezet. Ezt Hruscsov is bemutatta, amikor azt panaszolta, hogy űrhajósai sehol sem találták a Mennyországot, sőt, ha Isten transzcendenciájáról szólnak, ezzel is térbeli metaforát használunk, amely ezért humoros módon megsemmisíthető, ha szó szerint vesszük.

De sajnós, ahogyan már jeleztem, alig emelkedik ki a vallás a mítoszból, máris fennakad egy elég rettenetes dilemma szarvai között. Ha már bevezettük a természeti és a természetfölötti közötti fogalmi dichotómiát, hogyan ellenőrizhető vagy hogyan érthető meg bármilyen, egy ilyen transzcendens Másról tett metaforikus állítás igazsága vagy hamissága? A vallási miszticizmus az ember belső átalakítása révén próbálja megoldani ezt a problémát; a csodálatos Testté Válásban való hit pedig ennek ellenkezőjét, Isten átalakulását hangsúlyozza. De, ahogyan megkísérlem bemutatni, az előbbi változat végül is negatív teológiába, értelmetlenségbe vagy teljes kimondhatatlanságba torkollik. Az utóbbi változat meg pusztá abszurditássá redukálja a vallásos jelentést. A vallás reflektív fázisában jelen lévő misztikus és csodás dimenziók tehát korántsem válaszolnak a fenti kérdésre, de éppen ezek fenyegetik tökéletesen lerombolással a vallás lehetséges kognitív jelentését vagy igazságát. A vagy értelmetlenség, vagy abszurdítás alapvető dilemmája talán különösen nyilvánvaló a kereszténység esetében.

Elfogadott álláspont, hogy a vallási miszticizmus egy bizonyos értelemben a kereszténység egészségét szolgálta. A keresztény misztikusok nem csak hogy ellenezték a mitikus kétértelműséget vagy a bálványozást, de állandóan hangsúlyozták azt is, hogy az általuk is használt metaforák végső fokon nem adekvátak. A miszticizmus hagyománya, amely megkérdőjelezte a Szent minden artikulációját, örökösen visszakényszerítette az egyént saját vallásos élményének éltető forrásaihoz. Mégis: azzal, hogy a misztikus eltökélten hangsúlyozza azt a tényt, hogy Isten Egészen Más, mint az egész empirikus világ, saját fogalma Isten tiszta és kimondottan egyszerű Létéről fogalmilag elválaszthatatlanná válik a tiszta semmi fogalmától. Persze, hogy a misztikus ragaszkodna ahhoz, hogy e kettő kifejezetten nem azonos. Az ilyen abszolút Mást a misztikus nem mint minden végesség tisztán negatív hiányát gondolja el, hanem mint azt a legpozitívabb és legmegelégtetőbb véget, amelyre az emberi lét csak törhet. Így — mint Szent Bonaventura mondotta — : "A legtisztább Lét csak a Nem-Létből tűnhet elő teljességében, ahogyan a semmi is csak a Létből tűnik elő teljességében."<sup>15</sup> Vagy, ahogyan Dante mondaná, óriási különbség van a Pokol fagyott mélysége között, ahol a Nap maga is hallgat, és a Boldog Vízió között, ahol a Nap parancsol a csendnek. Csakhogy, ahogyan Dante képe utal rá, tény marad, hogy ennek a végső célnak az eléréséhez végső soron nem csak a diszkurzív ész kell feladni, de az emberi kifejezés minden formáját. Meister Eckhart szavaival:

15. *Saint Bonaventura: The Mind's Road to God.* Trans. George Boas. New York, Liberal Arts P., 1953, 35.



Három dolog akadályozza az örök Ige meghallását. Az első a testiség, a másik a szám és a harmadik az idő. Ha a személy legyőzte ezt a hármat, az öröklétben lakozik, lelkiileg megelevenedik és megmarad az egységben, magány sivataga, és ott meghallja az örök Igét.<sup>16</sup>

Sajnos azonban azt Meister Eckhart nem tudja vagy nem tudja világosan megmondani, hogy miféle ige lehet ez.

Itt nem tételezem fel szükségképpen azt, hogy mindaz, ami nem foglалható szavakba, nem is lehet érthető. A probléma ennél sokkalta bonyolultabb. A miszticizmussal az az alapvető baj, hogy amíg a tudatos tapasztalat intencionális viszonyt jelent a szubjektum és az objektum között, az az átalakító cél, amit a misztikus keres, az emberi énnel és az Isteni Másnak végső egyesülése: közvetlen, nem-intencionális találkozás, amely ezért nem lehet tudatos emberi tapasztalat. Egy régi iszlám példabeszéd szerint csak az a lepke tudja igazán, hogy milyen a tűz, amelyik tűzbe vész. De nyilvánvaló, hogy ha és amikor a lepke eléri a tűz középpontját, ez a lepke nem él át még intenzívebb hőt, mint a többi lepke. Épp ellenkezőleg: ez a lepke halott lesz, s így egyáltalán semmit nem él át. Mégis: a tudatos átélés teljes hiánya hogyan biztosíthat működő kritériumot ahhoz, hogy a természetfeletti vallásos metaforáinak lehetséges adekvát vagy nem adekvát voltát megítélhessük? A válasz természetesen az, hogy nem biztosíthat ilyet. A misztikus utazásának önellentmondó ironiája az, hogy abban a pillanatban, amikor a misztikus állítólag megéli az Egészen Más, nem csak a Másról való tudomását veszíti el, de az önmagáról valót is. Ebből következően semmi többet nem mondhat a teljesen transzcendens Istenről vagy az Ő Isteni Parancsolatairól, mint az a személy, aki tökéletesen elveti az ilyen vallásos posztulátumokat. Különbséget csak tudatos életükön belül találhatunk. De ha valaki tudatosan éli meg a numinózust vagy az erkölcsi alázatot, azzal semmi esetre sem alapozza meg Isten független valóságát. Sőt, úgy tetszik, a misztikus éppen amellet teszi le voksát, hogy csak az emberi tapasztalat korlátainak transzcendálása révén ismerhető meg egyáltalán Isten. És ebben van az a nemcsak lélektani, de logikai probléma is, ami a misztikusnak a vallási szkepticizmusra adott válaszát jellemzi.

Így tehát ha le akarjuk győzni a természeti és a természetfeletti dichotómiáját, ezt feltehetően Isten oldaláról, s nem az ember oldaláról kell megcselekedni. Mivel tudatosan nem menekülhetünk a lehetséges emberi tapasztalat korlátai közül, Istennek valami csodás módon kell felfednie magát előttünk, azáltal, hogy voltaképpen belép véges, empirikus univerzumunkba. Paradox módon azonban míg a csoda fogalma csak a reflektív, s nem a mitikus szinten jelenhet meg, ezt a fogalmat éppen azok az előfeltevések kezdik ki, amelyek nyilvánvalóan megragadhatóvá tették. Bár közismert, hogy már Hume szerint is "minden természetfeletti és csodás történet iránt nagyon alapos gyanút ébreszt az a körülmény, hogy elsősorban a tanulatlan és barbár népek körében járnak szájról szájra",<sup>17</sup> ez a szó szoros értelmében egyáltalán nem így van. Ahogyan sokan rámutattak, köztük Hume is, nagyon fontos, hogy

16. *Eckhart*, i. m., 203.

17. *Hume*: Tanulmány az emberi értelemről. 10. 2. (Vámosi Pál ford.) Budapest, Magyar Helikon, 1973, 182-183.

különbséget tegyünk a *miraculum* és a *mirabile* között. Egy különleges esemény — vagy, ami azt illeti: egyáltalán akármilyen esemény — kiválthatja a csodálat vagy az áhítat érzését. Így tehát, eszerint értelmezve a dolgot, nem kétséges, hogy a mítikus látószöveget áthatja a *mirabile* érzése. Csakhogy a *miraculum* fogalma, bármilyen, a keresztényihez hasonló értelemben, nem csak a természeti és a természetfölötti közötti fogalmi dichotómiát foglalja magába, de a természet rendjébe való természetfölötti beavatkozás fogalmát is. Ezért aztán a csoda fogalma nem érthető meg a mítikus kétértelműség reflexió előtti szintjén, ezen a szinten ugyanis nincs világos határ a természeti és a természetfölötti között. De a csodás beavatkozás fogalma igazán a reflektív szinten sem érthető meg, mivel itt már világos különbség van a természeti és a természetfölötti között, ezt pedig nem lehet vissza is vonni anélkül, hogy egyidejűleg meg ne semmisítenénk azt az egész fogalmi keretet, amelynek részese.

A csodák tehát nem csak fizikailag, de logikailag sem lehetségesek. Különösen nyilvánvaló ez Isten feltételezett csodás Testté Válásának esetében. Hiszen eltekintve attól, hogy a biológusok — érthető módon — mélyen hallgatnak a természetfölötti ondó fizikai lehetőségéről, ha azt mondjuk, hogy Isten szó szerint emberi alakban megtestesítette magát, ez olyan, mintha azt mondanánk, hogy 1776 szelleme egy napon hirtelen materializálódott és Boston utcáin sétált, vagy hogy a Brit Alkotmány alaposan beebédelt. Szó szerinti értelmezésben a Testté Válás logikailag éppoly önelentmondó, mint két hajadon házasságáról beszélni. Ezért azután egyként irreleváns itt a meggyőződés, a kutatás, a kétely vagy a tagadás. Nem kevésbé abszurd Krisztus testi Mennybemenetelének képzete. Minthogy a legtöbb keresztény azt is vallja, hogy a Menny téren kívüli, vagy tisztán lelki terület, Krisztus teste éppúgy nem juthatott el oda, ahogyan ilyen kiterjesztett testtel egy festmény ikonikus mélységeibe sem vagy egy dallam emelkedésébe sem sétálhatott bele. Ismét implicit módon kerülünk szembe egy logikai, s nem csak fizikai lehetetlenséggel.

Kierkegaard meggyőződése szerint az igazán abszurd vagy lehetetlen nem a Testté Válás, hanem az ennek megértésére irányuló racionális kísérlet. Elfogadható, hogy ebben kezdetben van valami plauzibilis.

A megsértett tudat válaszképpen kijelenti, hogy a Pillanat ostobaság és hogy a Paradoxon ostobaság; ahol is a Paradoxonnak az az állítása, hogy az Ész abszurd, tükröződik a megsértett tudat visszhangjában.<sup>18</sup>

Így Kierkegaard azt sugallja, hogy ahogyan a mindennapi változás átélhető — akár ellentmondásmentesen racionális magyarázat adható erre, akár sem — a Testté Válás éppen úgy belsővé tehető, elsajátítható, még ha biztos is, hogy semmiféle konzisztens fogalmi keretben nem magyarázható. Ez a gondolatmenet azonban azt hagyja figyelmen kívül, hogy a hagyományos teológia fogalmi keretén kívül nem lenne elsajátítandó szó szerinti értelemben vett Testté Válás. Mindössze a történelmi Jézus maradna meg, s talán életének *mirabile*je vagy csodája. Ez az, ami a változás mindennapi tapasztalatával párhuzamos. És mindkét tapasztalat garantál valamiféle jelentéssel bíró magyarázatot. De ha a történelmi Jézus jelentőségét azzal próbál-

18. Kierkegaard: *Philosophical fragments*. Trans. David F. Swenson. Princeton, Princeton U. P., 1936, 41.

juk elmagyarázni, hogy szó szerint Isten volt, noha Isten úgy fogandó fel, mint ami Egészen Más, mint az ember, akkor a változásnak ahhoz az önellentmondó jellemzéséhez jutunk el, amit Parmenidész adott: valami, ami ugyanaz és mégsem ugyanaz. Világos azonban, hogy még a hit sem alakíthat át logikai abszurdumot lehetséges igazsággá. Hiszen hogyha egymással ütköző jelentéseink pusztán kioltják egymást, akkor nem marad semmi, amiben hihetnénk. Vagy, még pontosabban: bár a keresztény elkötelezheti magát a történelmi Jézus személye vagy tanításai mellett, ez az elkötelezettség nem nyújthat semmiféle ellenőrizhető bepillantást az Egészen Más természetébe vagy akaratába.

Ezért azután, annak ellenére, hogy Kierkegaard eléggé bonyolult eszközökkel veszi védelmébe a keresztény fundamentalizmust, a vallás alapvető dilemmája megoldatlan marad. Ha a természetes és a természetfölötti abszolút dichotómiájának bevezetése révén demitologizáltuk a vallást, a vallásnak ebből kiemelkedő metaforikus jelentése végső soron vagy mítikus értelmetlenséggé, vagy csodás abszurditássá roskad össze. Jóllehet a vallás csak úgy szabadulhat meg a mítikus kétértelműség sebezhetőségétől és felületességétől, ha a reflektív gondolkodás szintjére emelkedik, úgy tűnik mégis, hogy ez a gondolkodás éppen azt rontja le, elkerülhetetlenül, amit megőrizni próbál.

Azt szeretném viszont ismét hangsúlyozni, hogy az elméleti fizika demitologizálása kapcsán egy, ezzel egészen analóg dilemmával kell szembenéznünk. Röviden: Descartes a *Meditationes*-ben elkezdte a fizika demitologizálását, amikor a fizika kvantitatív entitásait úgy tekintette, mint amelyek a kvantitatív emberi érzékelés egész szubjektív szféráját objektíve transzcendálják. Márpedig, ha felállítjuk ezt a fogalmi dichotómiát, ebből nem csak az következik, hogy minden tudományos modell vagy képzeletbeli szkéma pusztán szerkezeti ikonnak tekintendő, amely valamely érzékelhetetlen valóságra mutat, de az is, hogy a fizika elméleti törvényeit matematikai ideáloknak, nem pedig empirikus leírásoknak kell tekintenünk, melyek ezért a mindennapi nyelvben csak metaforikusan taglalhatók. Mert ahogyan abszurd feltételezés volna, hogy Isten szó szerint a csillagok fölött van, Wittgenstein rámutat, hogy éppily abszurd feltételezés volna az, miszerint a padló, amin állunk, nem szó szerint szilárd, ahogyan ez a közérzés számára tűnik, hanem voltaképpen "a teret oly vékonyan kitöltő részecskékből áll, hogy csaknem üresnek nevezhető".<sup>19</sup> Mindkét esetben a megkísérelt szó szerinti értelmezések csakis humort eredményezhetnek.

Visszont ha nem csak az ideális gázok, hanem még az elektronok és a hasonlók is önmagukban érzékelhetetlenek, és ha minden matematikai összefüggés egészen másnak fogandó fel, mint az empirikus világ, hogyan is lehetne az elméleti fizika vagy empirikusan igaz vagy hamis, s nem pedig egyszerűen értelmetlen vagy empirikusan jelentéstelen? Sőt: ha az elméleti fizika empirikusan jelentéstelen volna, akkor hogyan sikerülhetne neki empirikus jelenségeket vagy empirikus korrelációkat tényleg megmagyarázni? Ahogyan a miszticizmus tisztán kifejező hajtóereje végső soron minden tudatos tapasztalás föladásához vezet, s így a teljes kimondhatatlanságba zuhan, éppen úgy a matematikai fizika jelentésteli hajtóereje végső soron minden

19. Wittgenstein: *The Blue and the Brown Books*. New York, Harper and Row, 1958, 45.

megfigyelhető minőség átalakult földadásához vezet, s így semmi egyébbe, mint a tiszta matematikába fül.

Az, amikor a logikai pozitivisták bevezetik a koordinatív definíciókat, ez nem kevésbé abszurd, mint a vallásosok hivatkozása a csodákra. Noha a pozitivisták aláhúzzák azt, hogy a matematikai összefüggések egészen mások, mint az empirikus világ, vagy tisztán konvencionális posztulátumok kizárólag belülről határozzák meg ezeket, mégis azt sugallják, hogy a tiszta matematika fizikailag testet ölthet a világban, amidőn egy matematikailag egyenes vonalat fizikailag megfeszített zsinórral vagy fénysugarak egyműi közegben bejárt útjával definiálunk. A logikai pozitivisták törekvése ennek megfelelően az, hogy a fizika elméleti törvényeinek empirikus jelentést vagy magyarázó erőt tulajdonítsanak, amikor az olyan elméleti fogalmakat, mint az elektronugrás koordinatív módon olyan kísérleti jelenségekkel definiálnak, mint a spektrumvonal. Csakhogy ha a matematikai összefüggéseket úgy kell felfogni, mint amik egészen mások, mint a voltaképpeni világ, vagy ha a fizika kvantitatív entitásait úgy kell felfogni, mint amik egészen mások, mint az emberi megfigyelés kvalitatív tárgyai, akkor ezeknek az olyannyira különböző jelölteknek az azonosítására tett kísérletek elkerülhetetlenül közvetetten önellentmondóknak tekintendők.

Ahogy tehát a vallás esetében is láttuk, jóllehet az elméleti fizika csak úgy szabadulhat meg a mítikus kétértelműségtől, ha a reflexív gondolkodás szintjére emelkedik, úgy látszik, éppen csak ezen kétértelműség biztosítja az elméleti fizika fennmaradását. Mindkét esetben így az egyetlen megoldásnak az látszik, hogy öntudatlanul visszatérünk a mítikus belefeledkezés naivabb szintjére. De nem csak ez utóbbi sebezhető a reflexióval szemben; a kettő egymással is konfliktusba kerül. Eből tehát, úgy tetszik, az következik, hogy a vallás és a tudomány vagy belülről ássa alá önmagát, vagy pedig kívülről semmisítik meg egymást.

### III. METAFORIKUS FESZÜLTÉG

A fent vázolt dilemmákra azonban van legalább egy lehetséges megoldás. Ha dialektikusan haladunk a mítikus kétértelműség naív téziséből a szó szerinti értelmetlenség vagy abszurditás reflexív antitéziséig át az azonosság a különbségben bonyolult belső feszültségekkel terhes elvégig, akkor mind a vallást, mind a tudományt demitologizálhatjuk anélkül, hogy ezek elveszítenék kognitív horderejüket. Csakhogy most az ilyen jelentésnek magának a hajtóereje fog jelentősen különbözni. Mert az első szint kétértelmű immanenciája helyett vagy a második szint végső fokán jelentéstelen transzcendenciája helyett ezen a harmadik szinten mind az immanenciának, mind a transzcendenciának egy feszültségteli módon átformált jelentése jelenik meg, amelyet a reflexió megerősíthet. Pontosabban: a következő három általános feszültségteli jelentés tör a felszínre. Először is: bár dialektikusan megörszödik a szóbanforgó empirikus jel-vivők és metafizikai jelöltek különbsége, végül is rá kell jönnünk, hogy az ilyen meta-empirikus jelöltek önmagukban nem olyan létező entitások, amelyek akár az empirikus világon belül, akár azon kívül lokalizálhatók volnának. Ezeket inkább funkcionális konstrukcióknak kell tekintenünk, amelyeknek lényegi valósága úgy kötődik az empirikus világhoz, mint az eszményi paradigma a létező tényhez.

Másodszor: azt is felismerjük, hogy bár ezek az eszmények szó szerint nem alkotóerei a voltaképpeni világnak, ezek nem is csak külsődlegesen vagy önkényesen rakódnak rá a világra, mint amolyan szabályzó vagy teljesen transzcendens elvek. Sokkal pontosabb viszont az ideálokat ideális határoknak vagy paradigmatis lehe-tőségeknek tekinteni, amelyeket a tapasztalati világ különböző mértékben belülről megközelít vagy aktualizál. Harmadszor pedig: bár azt is felismerjük ezért, hogy az ezekről az eszményi határokról tett bármiféle metaforikus állítás kognitív jelentése részlegesen bizonyos szó szerinti leíró állításokra vezethető vissza, azt is szem előtt tartjuk, hogy az ezen metaforikus állításokban rejlő preskriptív jelentést soha nem merítheti ki teljesen – vagy ezekkel nem azonosítható tökéletesen – a mindenna-pi empirikus kijelentések bármiféle véges konjunkciója. Más szóval: a metaforikus feszültség közvetítő lehetősége váltja fel a szó szerint transzcendens értelmetlenség és a szó szerint immanens abszurditás két önromboló alternatíváját. S ezt mégis a mitikus szint pusztán kétértelmű oszcillációja nélkül teszi.

Így azután, ami a vallást illeti, a szentképek immár nem bálványokként fogan-dók fel, amelyek kétértelműen tartalmazzák a szentet. De ezeket a képeket szent ikonnak sem kell tekinteni, amelyek valami ténylegesen transzcendens Másra mutat-nának. Végre felismerjük, hogy a szent ikonok végső jelöltje nem valóságos entitás, hanem normatív életvitel. Vagy így is mondhatnánk: Isten nem valóságos személy, éppen, mert eszményi, vagyis Az, Amivé a személyeknek eszményi esetben válni-uk kellene. Mivel pedig Isten minden emberi létezés eszményi végcélja, éppen ezen okból nem is létezhet. De csak ha Istent a vallásos élet funkcionális konstrukciója-ként szemléljük, s korántsem számoljuk fel az első két szintet, csak akkor érthetjük meg jelentőségének megfelelően vagy békíthetjük össze elméletileg a bálványozás im-manenciáját és a szent ikonok transzcendenciáját. Mivel minden emberi cselekedet elkerülhetetlenül a tökéletességre való örökös törekvés marad, Isten legalábbis funk-cionálisan minden emberi létezést transzcendál, éppúgy, ahogyan a végtelenség a számsorok vég nélküli mondogatását transzcendálja. Csakhogy éppen úgy, ahogyan a végtelenség numerikus fogalma nem szakítható el operacionálisan a számlálás fo-lyamatától, a tökéletes Isten vallásos fogalma sem szakítható el operacionálisan az emberi törekvés folyamatától. Mindkettő funkcionálisan immanens is marad, meg funkcionálisan transzcendens is, feszültségteli interakciót hozva létre.

Ha azonban a szentképek felfogása így átalakult, elkerülhetetlen, hogy a szent szertartások vagy vallásos cselekedetek ugyancsak átalakított felfogását tegyük ma-gunkévá. Világos, hogy el kell vetnünk a szent mágia naiv összezavarásait, s ehelyett minden rituálé tisztán erkölcsi vagy parancsoló jellegét kell hangsúlyoznunk. Ám ha fel is adjuk a voltaképpen transzcendens, noha megismerhetetlen Más önfelszámoló képzetét, azzal is számot kell vetnünk, hogy az Isteni Parancsot nem külsődlegesen vagy önkényesen helyezi valami független tekintély az ember fölé, hanem az em-ber tételezi ezt belülről vagy egzisztenciálisan, mint saját eszménye beteljesítésének szükséges feltételét. Továbbmenvé: Isten kegyelmét immár nem úgy kell tekintenünk, mint az embernek teljesen váratlanul, kívülről bekövetkező átalakulását, hanem fel kell figyelünk arra a tényre is, hogy Isten voltaképpen csak áltálal válthatja meg az embert, ha az ember Istenhez kötődik, mint létezése eszményi végéhez. Más sza-

vakkal: Isten Maga, az Isteni Parancs jellegében megmásíthatatlanul feszültségteli: azonosság a különbözőségben, a voltaképpeni vágy *vanja* és az eszményi beteljesülés *kellje* között; vagy olyan alkotó felfedezés, amit mindenki magának tesz, ha meg akarja közelíteni azt a korlátozott szabadságot, ami minden emberi élet szent célját alkotja.

A fenti átalakulások mögött pedig a szent jelentés általános dialektikus fejlődése húzódik meg. Mert éppen úgy, ahogyan a bálványozás vagy a szent mágia a mitikus kétértelműség zavarából emelkedik ki; és éppen úgy, ahogyan a vallásos ikonok vagy az Isteni Parancsok hagyományosabb felfogásai a vallásos metaforák állítólagos természetfölötti horderejéhez kötődtek; ugyanígy a szent feszültségteli immanenciájának és transzcendenciájának funkcionálisabb felfogása vagy a vallásos értékek alkotó felfedezésének egzisztenciálisabb megközelítése viszont egy humanisztikusabb (bár ugyanolyan feszültségteli) összefüggést előfeltételez a vallásos metaforák és szó szerinti jelentésük között. A vallásos megértésnek ezen a végső szintjén a misztikus metaforáiról már nem úgy gondolkodunk, mint amik valami valóságos Másra utalnának, ami szó szerint, bár kimondhatatlanul létezik, minden emberi tapasztalattól függetlenül. Krisztust sem úgy gondoljuk el, mint egy ilyen valóságos Más szó szerinti, bár abszurd Testté Válását. Ehelyett a misztikust és a csodást egymással interakcióba helyezzük, így belülről átalakítjuk mindkettejüket. S ez az egymást helyreigazító szintézis éppen azt eredményezi, hogy míg a Testté Válás ezentúl csak vallási metaforaként értelmezhető, minden vallási metafora hajtóereje mégis újra visszafordítandó voltaképpeni emberi tapasztalat felé.

Ha pedig a Testté Válást metaforikusan, nem pedig szó szerint értelmezzük, a hangsúly, érdekes módon, arra helyeződik, amire Nietzsche is teszi: "a föld jelen-tésére".<sup>20</sup> Mert amikor metaforikusan azt mondjuk, hogy Isten emberré lett, akkor nem csak azt hangsúlyozzuk, hogy Krisztus az eszményi élet csodálatos élő képe volt, hanem azt is sugalljuk, hogy minden pillanat döntő jelentőségű pillanat, vagy legfőbb fontosságú pillanat. Ez hatékony ellensúlya a miszticizmus azon tendenciájának, hogy jelen életünk értékét valamely feltételezetten természetfölötti életmód előtti tiszteletadásként lealacsonyítsa. S mi több, kénytelenek vagyunk elfogadni, hogy soha nem lesz többünk, mint a létező pillanat, és hogy nincs szó szerinti győzelem a halál fölött. Ez azonban korántsem teszi az életet jelentésteleenné, s korántsem szükségszerűen teremt kétségbeesést; ekkor kezdetjük csak igazán értékelní, hogy ha szó szerint így áll a dolog, akkor lehet az emberi létezésnek végső jelentősége vagy abszolút értéke.

Van azonban annak is veszélye, hogy az egyes pillanat értékét teljességgel abszolútizáljuk. És ez az a tendencia, amit a vallás misztikus pólusa helyesen ellensúlyoz, legalábbis ha a miszticizmust egzisztenciálisan értelmezzük. Az Istenbe vetett hit nem egyszerűen bármelyik adott pillanat teljességének élvezete, hanem az arról való meggyőződés, hogy minden pillanatnak nem csak jobbnak vagy tökéletesebbnek kell lennie, mint amilyen ténylegesen, hanem jobb is, tökéletesebb is lehet. Az Istenbe vetett hit megtartása pedig elkötelezettség ama terhes feladat mellett, hogy valójá-

20. Nietzsche: Így szólott Zarathustra. In: Válogatott írásai. Bp. Gondolat, 1984. 219-297.

ban létre is hozzuk ezeket a pillanatokat. Röviden: a pillanat folytonos megfeszítése is, folytonosan átalakuló feltámadása is szükséges ellensúlyai örök testté válásának. Állítanunk kell, hogy tagadhassunk, hogy ismét állíthassunk. Mert ez minden alkotó létezés logikája: a jelentés nem csak a földé, hanem a Mennyé is, Krisztusé is és Istené is, vagy a feszültségtelen egymást minősítő csodálatos és misztikusé is.

Sőt: úgy hiszem, hogy az elméleti fizika reflexív dilemmája nagyon hasonló módon oldható fel. Először is: ahelyett, hogy a tudományos modelleket naiv módon megtestesítenénk, és ahelyett, hogy az ilyen modelleket voltaképpen transzcendens kvantitatív entitásokra mutató szerkezeti ikonokként értelmeznénk, a filozófus tudós pontosabban és pragmatikusabban kiállhat amellett, hogy a fizika elméleti entitásai voltaképpen a tudományos vállalkozás funkcionális konstrukciói. Másodszor: míg ez a tudós nem lesz többé naiv determinista, aki kétértelműen azonosítja az empirikus tények *vanját* az elméleti szükségszerűségek *kelljével*, azt sem teheti meg, hogy ezeket az elméleti szükségszerűségeket tisztán önkényes hipotézisekből való pusztán konvencionális levezetéseknek tekintse. Azt hangsúlyozhatja viszont — ahogyan könyvében Hanson teszi<sup>21</sup> — , hogy bár hipotézisei egy bizonyos mértékig szabad alkotás eredményei, ugyanolyan fontos mértékben korlátozottak, korlátozzák őket az idealizált felfedezések. Rámutathat, hogy elméleti vagy magyarázó hipotéziseihez nem egyszerű dedukció vagy indukció révén ér el, hanem abdukciós folyamat révén: az adatok olyan matematikai megkonstruálása révén, hogy egy adott explicandumra bizonyos működő explicansokat találjon. Harmadszor pedig: amikor ez a tudós "a megfigyelt fizikai jelenségeket mint matematikailag 'tisztá' koncepciók megközelítéseit tárgyalja",<sup>22</sup> akkor tulajdonképpen felismeri a matematika és a világ közötti azonosságot a különbségben, amely felismerés nem csak az értelmetlenségtől vagy a tiszta matematikától áll távol, hanem elkerüli az az abszurditást is, ami a feltételezetten egészen kapcsolat nélküli szövegvilágok /universes of discourse/ jelöltjeinek szó szerinti azonosítását jellemzi.

Azt mondom tehát, hogy ahogyan Istent nem kell sem teljesen megalkotott valóságosságnak, sem pusztán regulatív fogalomnak tekinteni, de eszményként közelíthető meg, amelyet az erényes cselekedetek révén egyre inkább meg lehet és meg kell valószínűsíteni, az elméleti szükségszerűség tudományos célja éppen így nem tekintendő sem szó szerint adottnak vagy pusztán fogalmi lehetőségnek, hanem olyasvalaminek, ami folytonosan megalkotás alatt áll. Mert ahogyan a tudós voltaképpen a pusztán *lehetettől* halad abduktívan megalkotott hipotéziséhez, sikeres magyarázatai deduktív és prediktív fázisain keresztül, ekkor nem pusztán beszél a tudomány végső céljáról, hanem egyre inkább beteljesíti azt, bár soha nem tökéletesen. Vagy: ahogyan a vallás logikai dilemmáját egzisztenciálisan feloldja a csodának a misztikussal való feszültségteli kvalifikálása, s ilyen módon mindkettő átalakul — ugyanígy az elméleti fizika logikai dilemmája tudományosan feloldható a tiszta matematikának a különféle koordinatív definíciókkal való feszültségteli kvalifikálása által, hasonlóképpen átalakítva az utóbbi ellentétet is. Ahogyan a Testté Válás, a matematikai fizika ko-

21. N. Hanson: *Patterns of Discovery*. Cambridge: Cambridge U. P., 1961, 85.

22. Uo., 78- 79.

ordinatív definíciói is ezentúl metaforikusan, s nem szó szerint értelmezendők. Csak-hogy a tiszta matematika hordereje, ahogyan a miszticizmus hordereje is, többé nem szakad el teljesen az emberi tapasztalás mindennapi világától. Vagy — hogy e két megállapítást összekapcsoljuk — : az elméleti fizika koordinatív metaforái nem csak az egész megfigyelhető világ inherens matematikai horderejét implikálják, hanem a teljes matematikai pontosság inherens hiányát is.

Végül: mind a vallásnak, mind a tudománynak dialektikus kialakítása révén — a mítikus kétértelműség téziséből a szó szerinti értelmetlenség vagy abszurditás antitézisében a metaforikus feszültség szintéziséig — új dialektikát láthatunk kibontakozni, amely hasonló módon kezelhető. A vallás *vanja* és *kellje* között azonosság-a-különbségben áll fenn, ahogyan a tudomány *vanja* és *kellje* között is, természetesen adódik a kérdés, hogy vajon nem hasonlóképpen viszonyul-e a vallásos *kell* és a tudományos *kell*. Vagy: minthogy a vallás azért küzd, hogy a világot egyre tökéletesebbé tegye, és minthogy a tudomány azért küzd, hogy a világot egyre szükségyszerűbbé tegye, vajon hogyan alakíthatja át egymást feszültségteli módon e két alapvető emberi érdekerület? Ez persze már más kérdés, amely jócskán túlmutat jelen dolgozatunk határain.

(Fordította: Kálmán C. György)

(Douglas Berggren: *From Myth to Metaphor. The Monist* 50 /1966/ 530-552.)



MONROE C. BEARDSLEY  
*A metaforikus csavar*

A metaforával kapcsolatos minden olyan kérdés közül, amely az irodalomelmélettel vagy a filozófiai esztétikával foglalkozó szakembert érdeklí, a legelső — vagyis az első és alapvető — kérdés természetesen a következő: mi az? Ahhoz, hogy adekvát módon számot adhassunk a metaforáról mint nyelvi jelenségről, s azután erre alapozva számot adhassunk a metaforáról mint poétikai jelenségről, meg kell mondanunk, hogy miben áll a metaforikus kifejezések különössége, hogyan különböznek ezek a szó szerintiektől, hogyan ismerni fel őket és honnan tudni, mit jelentenek.

Nem könnyű pontosan megmondani, hogy mik a nehézségek ezzel a problémával. Számos módja van a metafora leírásának, némelyikük régi időkre megy vissza, s ezek oly igen ismerősek és oly magabiztosan visszahangozza őket szerzők egész sora, hogy olyan benyomásunk támadhat: ezek mind egyenértékűek. Csakhogy én úgy vélem, lényeges különbség van közöttük, s egyik célom itt éppen az, hogy őket verjek közéjük — hogy az eddiginél élesebben elválasszam őket egymástól. Szeretném megkülönböztetni egymástól a metafora elemzése problémájának dologszerű és szószerű megközelítését.

Ezen nézetek egyike szerint (ha széles értelemben vesszük), a metaforában a módosító — így nevezem például a „gonosz” szót „a gonosz nap”-ban — megőrzi standard jelölő szerepét akkor, amikor a metafora része lesz, és ezért ebben a kontextusban továbbra is ugyanazon tárgyakat denotálja, mint amelyeket a szó szerinti kontextusokban. Így a metafora implicit összehasonlítás, kihagyásos hasonlat, és végeredményben azt mondja, hogy a nap olyan, mint egy gonosz ember. A gonosz emberre éppúgy utalás történik ebben a kontextusban, mint a napra; két tárgy van. A metafora, ahogyan Johnson mondja, „két eszmét ad egy helyett”. John Crowe Ransom a metaforákat úgy osztályozta, hogy vannak „importálók”, amelyek „külhoni tárgyakat” vezetnek be a „helyzetbe”<sup>1</sup> — azt hiszem, Ransomnak az olyan egzotikus csemegék importőrei járhattak az eszében, mint amilyen a szarvasgomba vagy a cukrozott méh. Szerinte a metafora idegen és hívatlan tárgyat von be a kontextusba (földerítvén minket, ahogyan a tizenharmadik századi elméletíró mondaná, bájával és újságával), s ennél fogva hozzáad valamit „az irrelevancia azon helyi szövetéhez”, melyet Ransom a költészetben oly lényeginek vél.

Nevezzük ezt a metafora Tárgyhasonlítási Elméletének. Vetélytársa, a Szóütközési Elmélet szerint viszont egyáltalán nem ilyen behozatalról vagy összehasonlításról van szó, hanem a nyelv egy különleges ünnepélyéről, szóbeli játékról, amelyben a módosítónak magának két jelentésszintje vesz részt. Amikor egy predikátumot metaforikusan csatlakoztatunk egy szubjektumhoz, a predikátum elveszíti mindennapi

1. William Wordsworth: „Notes toward an Understanding of Poetry.” Kenyon Review 12 (1950): 498-519.

extenzióját, mert új intenzióra tesz szert — talán olyanra, amilyennel más kontextusban nem is rendelkezik. S a jelentésnek ezt a csavarását magán a metaforán belüli belső feszültségek vagy ütközések kényszerítik ki.

Szeretnék indokokat felsorakoztatni arra, hogy a Tárgyhasonlítási Elméletet elvethessük, általános formájában csakúgy, mint abban a speciális formában, amelyikben újabban felbukkan. Ezután részletesebben kifejtem a Szóütközési Elméletet, s néhány lehetséges ellenvetéssel szemben védelmembe veszem.

## I.

Elismerem mármost, hogy egy bizonyos pontig nem érdekes, hogy tárgy-módon vagy szemantikai módon beszél-e az ember a metaforákról. De csak egy bizonyos pontig. Tegyük fel, hogy a „tövis” szót metaforikusan vezetik be egy bizonyos kontextusba, mint például az *East Cooker*-ben, ahol

...jeges tisztítótűzben reszketek,  
Amelynek lángja rózsa, füstje tövisek.

(Vas István fordítása)<sup>2</sup>

A magyarázatot elkezdhetjük akár tárgy-nyelven (a töviseknek jellegzetességeiről szólhatunk), vagy metanyelven (a „tövisek” szó konnotációiról szólhatunk). Mondhatjuk: „A töviseknek megvan az a képességük, hogy megkarcolják az embert, hogy gátolják őket a haladásban, hogy pipát készítsenek belőlük”, és így tovább. Vagy mondhatjuk: „A 'tövis' szó olyan tulajdonságokat konnotál, mint a karcolósság, a haladás meggátlása, a pipa- alapanyag” és így tovább. Csakhogy: bár ez a kétféle beszédmód átfedi egymást, minthogy a szó konnotációi abból vezetődnek le, ami általánosságban igaz a *tárgyakra*, a beszédmódok nem esnek teljesen egybe.

Mert a konnotációkat nem csak a tárgy voltaképpeni tulajdonságai irányítják, hanem azok is, amelyekről sokan *hiszik*, hogy bír ezekkel — még ha ez a hiedelem hamis is. Ez tehát az első érvem a Tárgyhasonlítási Elmélettel szemben — vagyis ha következetesen tartjuk magunkat az elmélethez, a metaforákra helytelen és tökéletlen magyarázatokkal szolgálhatnánk csak azokban az esetekben, ahol a módosítónak olyan, abban a kontextusban alkalmazható konnotációi vannak, amelyek a denotált tárgynak nem közös járulékos jegyei. Az Eliot-vers-beli „tövis” néhány fontos marginális jelentése például természetesen a keresztény történetben szereplő töviskoronából származik. És teljesen függetlenül a történelmi igazságtól, ennek a vallásnak a léte elegendő ahhoz, hogy a szónak ezt a jelentést adja. Ha e sor magyarázatokor csak arra szorítkozunk, amit a tövisről tudunk, nem értjük meg a sort teljesen.

Második érvem a Tárgyhasonlítási Elmélet ellen az, hogy ha egyszer már elkötelezzük magunkat amellett, hogy leljünk (vagy adjunk) egy olyan tárgyat, ami a metafora szubjektumához hasonlítható (azaz, I. A. Richards kifejezésével élve, egy

2. T. S. Eliot versei. Budapest, Európa, 1978.

„vivőt” /vehicle/, ami mozgatja), szélesre tárjuk a kaput az idioszinkratikus fantáziavilág azon özöne előtt, amely olvasó és költemény között a legkomolyabb határok egyike. Vegyünk egy olyan példát, amelyről Ransom is ír, Antonius ezen szavait Brutus töréről:

Ím, mint követte Caesar vére, mintegy  
Ajtóhoz futva meggyőződni, vajjon  
Brutus kopogtat-e ily barátiatlan?

(III. felv. 2. szín, Vörösmarty Mihály fordítása)

Ransom szerint itt egy „elmozdulásról” van szó, a tenortól (a vértől) az ajtót nyitó „szolgához”, amely utóbbi a vivő lenne.<sup>3</sup> Mármost nyilvánvaló, hogy e sorokban szolgál nem szerepel, ahogyan durván feliasztott házmester sem vagy Paul Reve-re riadóztatta, csatába induló gazda sem. Honnan jön hát a szolgál? A tenor-vivő terminológia, a mögötte meghúzódó feltevessel, hogy tudniillik a metaforának összehasonlításnak kell lennie, a magyarázót arra csábítja, hogy ahol nem fedez fel vivőt, ott találjon ki egyet; így kapjuk meg a szolgát. Csakhogy Caesar vérére alkalmazva az „ajtóhoz futva” kifejezést, az nem pontosan szinonímája a „szolga, ajtóhoz futva” kifejezésnek. Márpedig az első jelentésre kell a magyarázónak figyelemmel lennie, nem arra a továbbira, amit saját képzelete — jó kifejezés! — importál. William K. Wimsatt Jr. idézi Samuel Johnson egy jellegzetes metaforáját: „Minden létezési mód közül az idő hajbókol a leginkább a képzeletnek.” Wimsatt megjegyzi: „nem kell az Időt lakájnak elképzelnünk, aki gazdája, a Képzelet előtt hajlong.”<sup>4</sup>

Harmadik érvem a Tárgyhasonlítási Elmélet ellen az, hogy ez az elmélet a „megfelelőség” szerencsétlen doktrínájához vezethet el. Ha a metafora összehasonlítás, akkor meg lehet kérdezni, hogy az összehasonlítás „helyes”-e vagy „elveti a súlykot”. Ezt látjuk Aristotelésnél is, amikor a fagyosság negyedik okáról szólva Gorgias „sápadt és vértelen ügyek” kifejezését kifogásolja (Rhet. 1460b).<sup>5</sup> Ha Macbeth szavait:

...törükön  
Alvadt vér mocska...

(II. felv. 3. szín, Szabó Lőrinc fordítása; az eredetiben, szó szerint: „törük mocskos alvadt-vér-nadrágban”)

úgy vesszük, hogy itt a véres kés és a nadrágszárba bújtatott láb hasonlítódik össze, és ha megfelelőségét vizsgáljuk, bizonyára a Cleanth Brooks idézte tizenkilencedik századi kritikussal együtt mondjuk majd, hogy Shakespeare „a megkísérelt

3. „Poetry: I. The Formal Analysis; II. The Final Cause.” Kenyon Review 9 (1947): 640-658.

4. The Prose Style of Samuel Johnson. New Haven. Yale University Press, 1941 (Yale Studies in English, 94), 66.

5. *Arisztotelész: Rétorika*. Budapest, Gondolat, 1982. 182.

hasonlítással undorít bennünket”.<sup>6</sup> Csakhogy a helyes kérdés az volna, hogy mit *jelentenek* a szavak — hogy a metaforikus határozónak marginális jelentésain keresztül miféle tulajdonságok ruházódnak rá a törökre. Teljesen mindegy, hogy a véres török általában így írható-e le a legjobban; az a kérdés, hogy *ezekről* a törökről és szerepükről az egész történetben mit tudunk meg ebből a leírásból- vagy arról a beszélőről, aki így írja le őket.

Hadd fogalmazzam meg a dolog lényegét általánosabban. Tegyük fel, hogy a költő ezt mondja: „Szívszerelmem — Schopenhauerem”. A Hasonlítási Elmélet szerint fel kell tennünk azt a kérdést, hogy mi a közös a költő szívszerelmében és Schopenhauerben. De a költő szívszerelmét *nem ismerjük*, így hát hogyan is tudnánk válaszolni a kérdésre addig, amíg meg nem mondja nekünk, éppen a metaforának magának a révén, hogy milyen a hölgy? A helyes kérdés az, hogy a „Schopenhauer”-nek milyen olyan lehetséges jelentései alkalmazhatók a költő szívszerelmére, amelyeket a kontextus nem zár ki.

## II.

A Tárgyhasonlítási Elmélet ellen felhozott kifogásaim, úgy vélem, ugyanilyen erővel alkalmazhatók az elméletnek arra az igen érdekes formájára, amelyet Paul Henle tett magáévá: az Ikonikus Jelentés Elméletére.<sup>7</sup> Henle voltaképpen mindkét korábban megnevezett elméletet vallja. Csakhogy az ő változatában a Szöütközési Elmélet az olvasó reagálása szerint írható le — ahogyan az olvasó „meghökken” a „jelentések összecsapásán”.<sup>8</sup> Magam jobban kedvelem az elméletet elméletként megfogalmazni, amely nem a metafora hatásáról, hanem az e hatást kiváltó nyelvi szerkezetről szól, a „jelentések összecsapásáról” magáról. Henle erről keveset mond, s nem magyarázza meg ennek az elméletnek viszonyát az ő másik — és fontosabb — elméletéhez; sőt, még arról sem ad számot, hogy miért volna egyáltalán bármi meghökkenés vagy összecsapás, ha ez a másik elmélet helyes.

Henle szerint „van egy ikonikus elem a metaforában”, és szerinte a metaforikus tulajdonításokat az ikonikus jelek fogalma alapján kellene elemezni. Keatsból vett példában — „lelkem mélabúba bugyolálják gyűlölt gondolatok” — szerinte két összefüggés van: először is, a „bebugyolál” egy bizonyos cselekvést jelöl — „beburkolni egy köpönyeggel”. Másodszor, ez a cselekvés a mélabú ikonikus jelévé válik.<sup>9</sup> „A meta-

6. A New Variorum Edition, H. H. Furnes, /szerk./ 5. ed., Philadelphia, Lippincott, 1915. 160–161. mulatságosan mutatja, hogy ez a metafora milyen idegesítő rejtély volt a Shakespeare-magyarizók számára.

7. Paul Henle (a Paul Henle szerkesztette Language, Thought, and Culture. Ann Arbor, U. of Michigan P., 1958, 7. fejezetben) metaforáról szóló fejezetében továbbfejleszti és módosítja korábban röviden kifejtett elképzelését (az Amerikai Filozófiai Társaság Nyugati Csoportja előtt elmondott Előnöki Beszéd: „The Problem of Meaning”. Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association, 28 (1953-1954), Yellow Springs, Antioch P., 1954.

8. Language, Thought and Culture, 182-183.

9. I. m., 177-179.

forában bizonyos kifejezések az ikont szimbolizálják, mások meg azt, ami ikonizálva van”.<sup>10</sup>

Kezdjük azzal, hogy feltesszük a kérdést: hogyan kerül a köpönyeg a magyarázatba? Az Ikonikus Elmélet valamiféle idegen tárgyat importál — lásd a Ransom-féle szolgát —, s az importálás-elmélet nehézségei erre az elméletre is vonatkoznak. Henle még a „megfelelőségi” doktrínához is eljutott, amelyet — mint utaltam rá — a Hasonlítás Elmélet legalábbis csábítóvá tesz. Azt mondja ezért, hogy „nem volna jó azt írni, hogy lelkem a gyűlölt gondolatok a mélabú *csapdájába ejtik*”, mert a csapdák „élesek, széleik körülhatároltak, s ez a mélabúval való összecsengést tönkretenné”.<sup>11</sup> Lehet, hogy nem kellene túl nagy jelentőséget tulajdonítani ennek a megjegyzésnek, de meg kell mondanom, hogy ha innen továbbmegyünk, a legmegdöbbentőbb kritikái elvhez jutunk el. Magam úgy gondolom, hogy az a kérdés: vajon a mélabúnak jobb ikonikus jele-e a csapdába ejtés vagy jobb-e a bebugyolálás, tökéletesen megválaszolhatatlan kérdés, s szerencsére nem is kell feltennünk. Ha a költemény beszélőjét a mélabú csapdába ejti és nem bebugyolálja, az egyszerűen csak valami mást mondana el róla, s arról, ahogyan érzett, s arról, ahogyan ehhez az érzéshez eljutott; ez rosszabb költemény lehetne, vagy jobb, számos más dologtól függően.

Henle Arisztotelész egyik példáját hozza fel arra, hogy hogyan fordíthatók meg az „arányossági analógiák”; a másik meg az, hogy azt is mondhatjuk: a pajzs Arész csészéje, és azt is: a csésze Dionüszosz pajzsa (Rhet. 1407a).<sup>12</sup> „Az, hogy ilyen megfordítás lehetséges, természetesen a metafora ikonikus jellegének a következménye”, mondja Henle.<sup>13</sup> És lehet, hogy ez következik a Tárgyhasonlítási Elméletből, mert hiszen ha A hasonlítható B-hez, akkor B miért ne lenne hasonlítható A-hoz? A hasonlóság állítása pedig önmaga megfordításával egyenlő. De ha ez így van, akkor ennek fatális következményei vannak az elméletre magára nézve. Henle mármost észreveszi, hogy itt bonyodalmak lehetnek, s ezért azt mondja, hogy bár a metaforák mindig megfordíthatóak, olykor „más az érzés tónusa”. Nem hiszem, hogy ez elégséges: azon két kifejezés, hogy „ez az ember oroszlán” és hogy „ez az oroszlán ember”<sup>14</sup> abban különbözik, amit a két szubjektumnak a különböző metaforikus módosítók tulajdonítanak. A Szóütközési elméletből viszont nem következik, hogy ha A metaforikusan B, akkor B metaforikusan A. Éppen ez a különbség a metafora és Arisztotelész arányossági analógiája vagy viszonzyszerű hasonlata — még ha Arisztotelész maga úgy is gondolta, hogy nem nagy a különbség. Márpedig biztos, hogy a Szóütközési Elmélet ebben a következményében helyes, míg az Ikonikus Elmélet — ha az következik belőle, hogy amikor az embereket oroszlánoknak nevezzük és az oroszlánokat embereknek, akkor mindkét esetben ugyanazokat a tulajdonságokat tulajdonítjuk — nyilvánvalóan hamis.

10. I. m., 181.

11. I. m., 180.

12. *Arisztotelész*, i. m., 184.

13. *Henle*, i. m., 190.

14. Ezt a példát — de nem a magyarázatot — *R. P. Blackmurtól* veszem („Notes on Four Categories in Criticism”. *Sewanee Review* 54 (1946): 576-589). Egyébként érdekelne, hogy hogyan lehetne megvédeni a következő Ezra Pound-sor megfordíthatóságát: „Elmé és te vagy Sargasso-tengerünk”.

Azt hiszem, joggal emelhetünk még egy kifogást az Ikonikus Jelentés Elmélete ellen. Egy metafora-elmélet erényei közé tartozna, ha ugyanabban a keretben lenne képes elemezni a metaforát, mint ami megfelel az oxymoronnak. A „néma üvöltés” esetében (tekintsük ezt példának) azt kellene mondanunk, hogy egy néma személy ikonikus jelévé vált valaminek, ami nem néma: a hang nélküli a hang jelévé válik. Ez nem túl meggyőző. Úgy tetszik, inkább az az igazság, hogy az oxymoronban van a szóütközés archetípusa, legszembeötlőbb és legintenzívebb alakja.

### III.

Ha most elfordítjuk figyelmünket a metaforában utalt tárgyakra, és a szavaknak maguknak a jelentéseit vizsgáljuk, akkor a metafora metaforikusságát, hogy úgy mondjam, valami olyan konfliktusban kell keresnünk, ami a szó szerinti kifejezésekből hiányzik. Az egyik irányról, amelyikben ezen konfliktus után kutakodhatunk, azt hiszem, hamarosan kiderülhet, hogy zsákutcába vezet. Ez a megközelítés magának a kifejezésnek a jelentését állítja szembe a beszélő (vagy író) fejében lévő eszmével. Eszerint ha A-t metaforikusan B-nek nevezzük, akkor azt mondjuk, hogy A — B, de nem gondoljuk komolyan; a metafora az irónia egy formája.<sup>15</sup> Implicit módon a szándékra hivatkozunk itt, az elméletet pedig mindazon betegségek gyötrik, amelyek ezzel a fogalommal kapcsolódnak össze. Nem azért döntünk úgy, hogy egy szó a versben metaforikus, mert tudjuk, hogy a költő mire gondolt; hanem éppen azért tudjuk, hogy mire gondolt, mert látjuk, hogy a szót metaforikusan használja. Erre a tényre utaló jelzéseknek valahogyan a költeményben magában kell meglenniük, különben aligha tudnánk verseket olvasni.

Isabel Hungerland újabb könyvében, a metaforáról szóló kitűnő írásban hasonló nézetre céloz a szerző.<sup>16</sup> A metaforában, mondja, „Kell lennie valami biztos pontnak a mindennapi használattól való eltérésben vagy annak megsértésében — másképpen szólva: a sértésnek szándékosnak kell lennie.” Hungerland azóta azt mondta, hogy az utóbbi félmondat hanyagság volt; csak azért említtem, hogy hangsúlyozzam: biztos,

15. *Anthony Nemetz* egy újabb írásában („Metaphor: The Daedalus of Discourse”. *Thought* 33 (1958): 417-442) érvelését a következő formulára alapozza: „A metafora két részből áll: 1. amit mond; 2. amit jelent” (419). A kérdés tehát, hogy mi az összefüggés közöttük? Ez a megfogalmazás azonban vakvágányra viszi a vizsgálódást. A metafora éppúgy „mondás”, mint a szó szerinti kifejezés: mondhatunk dolgokat akár metaforikusan, akár szó szerint, és amit teszünk, az mindkét esetben csak úgy értendő, hogy azt jelentjük, amit mondunk. Egy szarkasztikus megjegyzésben az, amit sugallunk, szembenáll azzal, amit kijelentünk, de ha nem hagyjuk, hogy a „mondani” szó mindkettőre vonatkozzon, akkor biztosan úgy hisszük, hogy a megjegyzés értelmezése olyan folyamat, amikor körbe kerülünk, a mögötte elrejtett szándék felé.

16. *Poetic Discourse*. Berkeley and Los Angeles, U. of California P., 1958 (U. of California Publications in Philosophy, 33), 108- 110.

hogy a két mondatrész korántsem egyenértékű, mert véletlenszerű vagy szándékolatlan metaforák tökéletesen lehetségesek.<sup>17 18</sup>

Az az ütközés tehát, amely egy kifejezést metaforikussá tesz, a jelentés-szerkezeten magán belül van. Másutt már kifejtettem egy ilyen Szóütközési Elmélet központi elemeit,<sup>19</sup> de röviden szeretném összefoglalni ezeket. Ott azt írtam, hogy a metaforikus megnyilvánulás /performance/ lehetősége — azok az alkalmak, amelyeket az élő nyelv nyújt a jelentésekkel ezen különleges módon való játszadozásra — attól a különbségtől függ, amelyet két tulajdonság-halmaz között érzünk egy általános kifejezés intenzíójában (vagy jelentésében /signification/). Először: vannak olyan tulajdonságok, amelyek (legalábbis egy adott kontextusfajtaiban) szükséges feltételeknek tekintendők ahhoz, hogy a kifejezést helyesen alkalmazzuk egy bizonyos értelemben (ezek a meghatározó vagy kijelölő tulajdonságok, vagy a kifejezés központi jelentése abban a kontextusfajtaiban); másodszor meg vannak olyan tulajdonságok, amelyek a kifejezés marginális jelentéséhez vagy (a szó irodalomtudományi értelmében) konnotációjához tartoznak — olyan tulajdonságok, amelyekről a megfelelő kontextusban a beszélő megmutathatja, hogy ezeket a kifejezés használata révén a tárgyaknak tulajdonítja. A beszélőnek nem kell kinyilvánítania, hogy olyan szabályt követ, miszerint nem alkalmazná a kifejezést arra a fajta tárgyra ha a tárgynak nem lenne meg az a tulajdonsága. Azt írtam, hogy amikor egy kifejezés másokkal kombinálódik oly módon, hogy logikai szembenállás jönne létre központi jelentése és más kifejezések központi jelentése között, ott megtörténik az az elmozdulás a központi jelentéstől a marginális jelentés felé, amely elmozdulás azt mutatja, hogy a szót metaforikusan kell vennünk. Csak így vehetjük, ha a lehetetlenséget el akarjuk kerülni. A „logikai szembenállás” kifejezés itt mind a jelölt tulajdonságok közvetlen összeférhetetlenségét, mind pedig a kifejezések előföltételei közötti, közvetettebb összeférhetetlenséget magába foglalja — ez utóbbira példa, amikor a napról alkotott fogalmunk kizárja annak az elhatározott viselkedésnek a lehetőségét, amit a „gonosz” kifejezés előfeltételez. A logikai szembenállás az, ami a módosítónak a metaforikus megcsavarását adja.

A metaforikus tulajdonításnak tehát két összetevője van: szemantikus különbségtétel a jelentés két szintje között, és logikai szembenállás az egyik szinten. Így a metaforikus kontextusban nem is kérdéses, hogy a „gonosz” gonosz embereket jelöl és ezeket az összehasonlítás végett viszi be; de megfizeti annak az árát, hogy

17. L. Walker Percy: „Metaphor as Mistake.” *Sewanee Review* 66 (1958): 77-99. Percy meggyőzően mutatja be, hogy lehetnek „olyan hibák, amelyek ... autentikus költői élményt eredményeznek” (80). Az írás végén azonban gyengíteni látszik érvelését, amikor „a jelentés-helyzet lényegi eleméről, a Megnevező autoritásáról és szándékáról” szól (93).

18. L. *Aesthetics* c. könyvemet: *Problems in the Philosophy of Criticism*. New York, Harcourt, Brace, 1958, 3. fejezet.

19. Az a rész, ami új (nekem) a metaforáról szóló jelen írásomban, nem jutott eszembe mindaddig, amíg Henle és Hungerland, akik ugyanazon a szimpóziumon vettek részt, amelyre a jelen írás (más formában) készült, fel nem olvasták írásait (az Amerikai Esztétikai Társaság 17. évi találkozóján, Cincinnatiában, Ohio állam, 1959. október 29-31.). Az itt előtárt gondolatmenethez Henle-nek a Szóütközési Elméletről kifejtett kritikája és az azt követő vita vezetett el; Henle bírálata szerint az elmélet nem képes magyarázatot adni az újdonság elemére a metaforikus jelentésben.

beléphet ebbe a kontextusba, amennyiben ott csak konnotált jellegzetességeinek je-lölőjeként funkcionálhat.

Így fest az az Egyszerű Szóütközési Elmélet, amit annakidején védelmembe vet-tem, s egy pontig helyesnek látom ma is. Vagyis úgy gondolom, hogy az a jelenség, melyet leír, a jelöléstől a konnotációhoz való elmozdulás, tényleg előfordul. De attól tartok, ez nem elég. Most úgy látom, valami más, fontos dolog is történik, legalábbis bizonyos metaforákban.<sup>20</sup> Ahhoz pedig, hogy ezt megmagyarázzuk, két különbség-re kell rámutatnunk (vagy explicitebb módon kell rámutatnunk, mint a korábbi írásban).

Azzal egyetérthetünk, hogy az egy bizonyos fajta tárgyak helyett álló szó konno-tációi az olyan járulékos tulajdonságoknak a teljes halmazából kerülnek ki, amely járulékos tulajdonságokat vagy az ilyen tárgyakban lelünk föl, vagy az ilyen tár-gyaknak tulajdonítunk. Nevezzük a járulékos tulajdonságoknak ezt a halmazát a szó *potenciális konnotáció-skálájának*. A szó történetének egy adott pillanatában azonban bizonyára e tulajdonságoknak nem mindegyikét aknázzák ki. Gondoljunk csak a fákra jellemző tulajdonságok sokaságára, bár nem szükségképpen van je-len mindegyikük: levelesség, árnyékosság, ágasság, magasság, karcsúság, kérgesség, szélben hajlékonyság, erő, és így tovább. Ezek némelyike — így a levelesség, az ár-nyékosság, a magasság — nyilvánvalóan a „fa” elismert konnotációi közé tartozik, a metaforák könnyedén mozgósítják őket. Ezeket *tartós konnotációknak* nevezhet-jük. Más tulajdonságok, ilyen talán a karcsúság és a kérgesség, nem látszanak tartós konnotációknak, bár elegendően jellemzőek lehetnek a fákra ahhoz, hogy a potenciá-lis konnotáció-skálán helyet foglalhassanak. Várhatnak sorukra, hogy úgy mondjam, megbújhatnak a dolgok természetében, aktualizálásukig — várnak arra, hogy a „fa” szó valamely eljövendő kontextusban jelentése részeként ragadja meg őket.

Első különbségtételelem tehát a járulékos tulajdonságok két halmaza közé húz ha-tárt; nem éles a distinkció, nem olyan, amit mindig magabiztosan megrajzolhatunk, de akkor is objektíven meghatározható. Második különbségtételelem két metafora-fé-leséget különít el, s hasonló megszorítások érvényesek erre is.

Tegyük fel, hogy a metaforákat két osztályba kezdjük sorolni. Próbáljuk meg az 1. osztályba az olyan metaforákat betenni, mint a „mosolygó nap” és „a felhő mö-gül kukucskáló hold”. Figyeljük meg, hogy ezek nem halott metaforák, nem ez a probléma itt. Élő metaforákkal állunk szemben, de valahogy különböznek ezek azok-tól, amelyeket a 2. osztályba sorolnánk: a „gonosz nap”, a „szilaj nap”, a „hűséges nap” és a „szeszélyes hold” metaforáitól. Felismerjük — biztonsággal ennyit állítha-tunk —, hogy a 2. osztály metaforái érdekesebbek, mint az 1. osztályba soroltak — ami persze nem azt jelenti, hogy minden költői kontextusban jobbak is lennének. De mi a különbség?

Mármost az Egyszerű Szóütközési Elmélet alapján valamit mondhatunk magya-rázat gyanánt. A 2. osztály metaforái összetettebbek, mint az 1. osztály metaforái, úgy tetszik, többet mondanak a tárgyról. Így leírásként pontosabbak, finomabb raj-

20. Of Holy Living, II. fejezet, 3. rész. In: Works, C. P. Eden, szerk., III. köt. London, 1847, 56. A példát Henle használta a szimposiumon elmondott dolgozatában.



zúak. Ha a napról mint „mosolygóról” szólunk, ezzel tágas kontrasztot sugallunk azzal a nappal, amelynek nem sikerül mosolyognia, vagy azzal, amelyik dühödten sújt le a sivatagra. De amikor „szilaj” napról beszélünk, akkor élesebb distinkcióra utalunk; élesebb distinkcióra e minőség és az ehhez hasonlóan specifikusan felfogott más minőségek, az engedelmesség, pontosság, a kívánságoknak való megfelelés között. A Szóütközési Elmélet mármost, még egyszerű formájában is, lehetővé teszi az összetettség fokozatait, és így talán legalább részben magyarázatot adhat a két osztály közötti különbségre. Csakhogy ennél, úgy tetszik, még többről is szó van.

Ennél a pontnál egy tényleg nagyon ravasz kérdéssel kell szembenéznünk. Mert hiszen az egyik, eléggé kézenfekvőnek látszó javaslat ez: az 1. osztály metaforái sablonosak és banálisak, a 2. osztályéi frissek és újak. Ha van igazság ebben a leírásban, az csak bizonyos álnok kelepccék körüli ügyes manőverezés révén nyerhető és tartható meg. Először is: azt hiszem, nem kell feltételeznünk, hogy pusztán ismétlésről van szó. Lehet, hogy a „mosolygó nap”-ot gyakrabban mondták, mint a „szeszélyes hold”-at, de még ha újra meg újra ismételnénk is a *Rómeó és Júlia* kifejezését, míg csak bele nem fáradnánk és nem lennénk már abban a helyzetben, hogy jelentésével törődjünk, az még önmagában nem tenné a kifejezést sablonossá. Akárhogy is: ha a sablonosság gyakoriság-fogalom, akkor nem ez az, ahonnan a különbség ered. De másodszor: egy bizonyos metafora természetete nem lehet teljességgel független az angol irodalom történetében elfoglalt helyétől. Mert annak, amit jelent vagy jelenthet egy adott időben, bizonyos mértékig függenie kell attól, hogy a szavak milyen más kontextusokban jelentek meg és hogy milyen analóg vagy párhuzamos kifejezések léteznek a nyelvben.

#### IV.

Tételezzük föl, hogy amikor a „szeszélyes hold” metaforát először alkották meg angolul, akkor használták először metaforikusan a „szeszélyes”-t — vagy legalábbis ekkor alkalmazták először élettelen tárgyra. (Ez persze nem zárja ki annak a lehetőségét, hogy eredetileg csak élettelen tárgyakra alkalmazták, mondjuk körkörös mozgásukra; ha valamikortól lélektani vagy viselkedési jelentése vált elsődleges jelentésévé, akkor ez az a pillanat, ami után első metaforikus használatáról beszélhetünk.) Ebben a pillanatban a „szeszélyes” szónak *nincs* konnotációja. Ezért amikor szembetalálkozunk a „szeszélyes hold”-dal, belekapaszkodunk ugyan a szóütközésbe, de mikor releváns konnotációkat keresünk, megtorpanunk. Hát akkor hogyan magyarázzuk? Minthogy adott a környező szintaxis és az uralkodó hangnem, a metafora kinyilvánítja, hogy értelmes; ezért meg kell próbálnunk értelemmel felruházni. Ezért körülnézünk általában a szeszélyes emberek járulékos és lényeges tulajdonságainak körében, s ezen tulajdonságok közül annyit, amennyit csak tudunk, a holdnak tulajdonítunk. Ezen tulajdonságok pedig, legalábbis ebben a pillanatban, a „szeszélyes” jelentéséivé válnak, jóllehet korábban csak a szeszélyes emberek tulajdonságai voltak. Ekkor azt mondhatjuk, hogy a metafora egy *tulajdonságot* (voltaképpenit vagy tulajdonítottat) *értelemmé* alakít át. Ha pedig — ebből a licenciából kiindulva — más költők más metaforikus alkalmazásokat találnak a „szeszélyes”-re, amely

ugyanazokat a tulajdonságokat aknázza ki és hasonló vagy azt átfedő értelmeket hoz létre, akkor azok az értelmek elég szorosan kapcsolódhatnak a szóhoz úgy, hogy annak a szónak konnotációiként viszonylag rögzítettek lesznek. Ily módon a metaforák nem csak egy potenciális konnotációt aktualizálnak, de tartós konnotációként meg is szilárdítják azt.

Mindenekelőtt itt vesszük hasznát a Tárgyhasonlítási Elméletnek. Mert ez az elmélet helyesen állítja, hogy a metaforák magyarázatakor néha figyelembe kell vennünk a módosító által jelölt tárgyak tulajdonságait is. De ezekre a tárgyakra nem az összehasonlítás kedvéért történik referálás: azért utal ezekre a metafora, hogy releváns tulajdonságaik némelyike a szó-jelentés elemeként új státust nyerjen.

Tételezzük fel, hogy az angol nyelv történetének egy adott pillanatában már megvoltak az olyan metaforák, mint a „mosolygó ég”, a „mosolygó tenger” és a „mosolygó kert”. A módosító természetesen nem jelentheti pontosan ugyanazt mindezekben a kontextusokban, de van mindegyikben valami közös jelentés. Tételezzük fel azt is, hogy a „mosolygó” konnotációjaként már megszilárdult ez a közös jelentés. Mi történik akkor, amikor egy költő először beszél a „mosolygó nap”-ról? A logikai szembenállás kézenfekvő, forduljunk tehát először a „mosolygó” tartós konnotációihoz és alkalmazzuk ezeket a napra (ahogyan az egyszerű Szóütközési Elmélet mondja). Tovább azonban nem megyünk. Talán nem is juthatunk; talán csak nem kényszerülünk a továbbmenésre. Akárhogyan is: látjuk, hogy ez — metafora, és helyesen tudjuk olvasni, de nem vesszük úgy, hogy ez oly módon *teremtene* jelentést, mint ahogyan a 2. osztály metaforái. Pusztán kölcsönzi értelmét, arra hagyatkozik, ami már megszilárdult és hozzáférhető.

Az Átdolgozott Elméletet jól illusztrálja egy nagyon érdekes metafora, amelyet Paul Henle-től veszek kölcsön. Jeremy Taylor egy hitbuzgalmi munkájában azt írja, hogy „A tiszta házasságok üdvösek és kedvesek az Úr előtt”, hogy az özvegység „nyájas és szeretetreméltó, midőn komolyság és tisztaság ékíti”, de „a szüzesség angyalok élete, a lélek zománca...”<sup>21</sup> Nem ez volt a „zománc” legkorábbi metaforikus használata; a *New English Dictionary*ből tudjuk, hogy 1631-ben Donne már használta ezt a kifejezést: „jó munkák szép tantételével zománcozva”, s hogy Evelyn 1670-ben használta a „jellemek zománca” kifejezést. Sőt, Taylor maga, *Prédikációinak* ajánlásában szól „azon igazságokról, amelyek egyházaink zománca és szépsége”. Lehet, hogy az ilyen használatok már megszilárdították a zománcnak bizonyos tulajdonságait mint a szó konnotációit, lehet, hogy nem. Ezt tudnunk kellene ahhoz, hogy pontosan megmondjuk: mennyire határozottan sorolható a 2. osztályba a Taylor *A szent életről* szóló művének kontextusában szereplő „a lélek zománca” metafora. Saját korunkról már biztonságosabb ítéletet mondhatunk. A zománc kemény, ellenáll az ütésnek és a karcolásnak, kemény munkával és szaktudással alkalmazzák, díszítésre. Úgy hiszem, hogy néhány ezek közül nem teljesen szilárdult meg a szó ismerős

21. Ezeket a személyiség- metaforákat érdekes vizsgálatnak vetette alá Solomon E. Asch: „On the Use of Metaphor in the Description of Persons”. In: H. Werner, szerk., *On Expressive Language*. Worcester, Clark U. P., 1955, valamint „The Metaphor: A Psychological Inquiry”. In: R. Tagiuri, L. Petrullo, szerk., *Person Perception and Interpersonal Behavior*. Stanford: Stanford U. P., 1958. L. még Roger Brown: *Words and Things*. Glencoe, Free Press, 1958, 145-154.

konnotációjaként. Mégis, amikor a szüzességet a lélek zománcának nevezzük, akkor biztos, hogy azt mondjuk (ahogyan Henle rámutat), hogy ez a lélek védelme, és hogy ez a végső ékítés mozzanata azon, ami már mívesen el van készítve. Ez a metafora tehát nem csak a jelentés előterébe tolja a lappangó konnotációkat, de olyan tulajdonságokat is mozgásba hoz, amelyeket korábban nem jelentett.

Úgy látom, hogy valószínűleg legalább három fázist kell megkülönböztetnünk a szó-jelentésnek ebben a metamorfózisában, még ha az átmenet határai nem is jelölhetők ki pontosan. Az első fázisban van egy szavunk és olyan tulajdonságok, amelyek határozottan nem részei a szó intenziójának. Ezen tulajdonságok némelyike pályázhat az intenzió részének címére, csatlakozhat a konnotáció skálájához. Hogy joggal pályázhasson, eléggé közönséges (voltaképpen vagy tulajdonított) tulajdonságnak kell lennie, tipikus tulajdonságnak — nem éppen statisztikai értelemben, hanem úgy, hogy normálisan vagy jellemző módon jelen kell lennie a szó jelölte tárgyban. Így például tegyük fel, hogy valaki szerint a fehérség a „zománc” konnotációjává válhat. Megtörténhetne ez, gondolom én, ha a zománc általában fehér volna, kivéve, ha külső feltételek befolyásolnák, vagy ha a legjobb zománc fehér volna, vagy ha a legfehérebb fehér dolgok zománcozott dolgok volnának.

Amikor egy szót metaforikusan kezdenek használni egy bizonyos kontextusban, akkor az, ami korábban csak tulajdonság volt, legalábbis ideiglenesen jelentéssé válik. Ennek a metaforának vagy a hasonlóknak széleskörű ismertsége pedig a jelentés megszilárdított részeként rögzítheti a tulajdonságot. Ez azonban, ebben a második fázisban, nem szükséges feltétele a szó alkalmazásának. Még ha a „fa” konnotációja is a magasság, nem ellentmondás alacsony vagy csenevész fáról beszélni. Ám ha valaki azt mondáná, hogy fája „a legteljesebb értelemben” fa (vesd össze: „Talpig férfi, minden értelemben”), akkor, úgy vélem, joggal feltételeznénk, hogy többek között azt mondja, hogy a fa jó magasra nőtt, legalábbis fajának megfelelően.

Amikor egy konnotáció bizonyos kontextus-típusokra ilyen standardizálttá válik, új státus felé mozdítható el, aholis a szó abban a kontextusban való alkalmazásának szükségszerű feltételévé válik. Ekkor ez a konnotáció új standard értelmet alkot. Ezt a harmadik fázist a repülőgéppel kapcsolatosan használt „farok” halott metaforája illusztrálhatja, amelyet ma már semmi nem köt az állati farkokhoz, és jelentését az is megtanulhatja, aki soha nem hallott arról, hogy az állatoknak farkuk is van. Természetesen nem minden konnotáció lép át ebbe a harmadik fázisba, néhány viszont állandóan átlép.

Ennek a történetnek egy bizonyos részlete talán kinyomozható az olyan szavakban, mint a „meleg” és a „kemény”, amelyeket az érzékelés területéről veszünk és az emberi személyiségre alkalmazunk — nyilvánvalóan ez történik számos nyelvben.<sup>22</sup>

22. Így értelmezem *Wallace Stevens* költeményét, „A metafora indítéka” címűt (*Collected Poems*. New York, Knopf, 1955, 286.): a metafora lehetővé teszi számunkra, hogy a tapasztalat és a változás finomságait leírjuk, megrögzítsük és megőrizzük („the half colors of quarter-things” in springtime — a tavasz „fél-színeit és negyed-dolgait”), míg a szavak mindennapi szótári jelentéseikben csak azzal tudnak megbirkózni, amiről *Stevens* így ír:

'gy gondolom, hogy a „meleg” első alkalmazása egy személyre át kell, hogy változtassa a meleg dolgok néhány járulékos tulajdonságát a szó új jelentésének részévé, noha most már könnyedén gondolunk úgy ezekre a tulajdonságokra, mint a „meleg” konnotációira — mint például a megközelíthetőre, akivel kellemes ismeretséget kötni, a kitárulkozóra. Ezek a minőségek a „meleg” potenciális konnotációs skálájának részei voltak, még mielőtt a meleg dolgokban felfigyeltek volna rájuk, ami viszont nem történhetett meg addig, amíg emberekben fel nem figyeltek rájuk, és addig, amíg valaki, aki egy olyan szót keresett, ami ezeket az embereket metaforikusan leírhatná, rákadt a „meleg” szóra. De még mielőtt ezek a tulajdonságok a „meleg” tartós konnotációivá válhattak volna, fel kellett fedezni azt, hogy a szó *jelentheti* is ezeket, amikor a megfelelő metaforában alkalmazzák. Végül pedig — bár ez még nem történt meg — a „meleg személyiség” elveszítheti metaforikus jellegét, s a „meleg” jelenlegi konnotációi új jelöléssé /designation/ válhatnak. Ekkor ez halott metafora lenne.

Ha az Átdolgozott Szóütközési elmélet helyes, akkor sok mindenről számot adhat. Az egyszerű elméletnél jobban magyarázza azt, hogy milyen figyelemreméltó mértékben képes kitágítani a metafora szóbeli repertoárunkat, meghaladva a szó szerinti nyelv erőforrásait.<sup>23</sup> Az elmélet megengedi az újdonságot, a jelentésváltozást, még a radikális változást is. Elfogadja a metafora megjósolhatatlanságát, azokat a meglepő gondolatokat, amelyek még szavak véletlenszerű egymás mellé állításából is felszínre kerülhetnek. Megmutatja, hogy a metafora objektíve magyarázható, hiszen a dolgok tulajdonságai és a szavak konnotációi nyilvánosan felfedezhetők és a róluk folytatott viták elvileg eldönthetők. És megmagyarázza a 2. osztály metaforáinak viszonylagos homályosságát, vagy azt, hogy egy pillanatra zavarba ejtenek, aminek tökéletes megértése pedig időbe kerülhet.

## V.

Úgy tetszik, hogy a Szóütközési Elmélet — átdolgozott formájában — a metafora kielégítő magyarázatában hosszú utat tehet meg akkor, ha meg tudjuk védeni két lehetséges kifogás-sorral szemben, amelyeket néhány újabb fejlemény hozott felszínre.

Az eredendő dél súlya,  
A létezés ábécéje,  
A kicsattanó kedv, kék és piros  
Kalapácsa, a kemény hang...

(Tandori Dezső ford. nyomán)

Szerintem meglehetősen helyes azt állítani, hogy az új metaforák nyelvi erőforrásainkat megnövelik, még ha nem is „terjesztik ki a jelentést” abban a szűk értelemben, ami ellen *J. Srzednicki* szót emelt („On Metaphor”. *The Philosophical Quarterly* 10 (1960): 228-237.).

23. Másik példát hozott fel *Kenneth Burke* a „Semantic and Poetic Meaning” című cikkében (*The Philosophy of Literary Form*. Baton Rouge, Louisiana U. P., 1941, 144.): a „New York City Iowában van” azt jelentheti, hogy New York hatása, akárcsak a vasúti sínek, nyugat felé terjeszkedik.

Az első kifogást azok emelhetik, akik a jelentés extenzionális elméletének — és nem pedig ellentétének, az intenzionálisnak — elkötelezettjei. A Szóütközési Elmélet nem fogalmazható meg anélkül, hogy olyan tulajdonságokról beszéljünk (azaz olyan minőségekről és viszonyokról), amelyek egymással összeegyeztethetetlenek; az extenzionalista viszont nem hiszi, hogy vannak ilyen dolgok mint tulajdonságok. Nem lehetnék-e meg az összeegyeztethetlenség fogalma nélkül, kérdi, és nem kezelhetnénk a metaforát egyszerűen a materiálisan *hamis* kijelentések speciális eseteként? Persze, hogy van különbség aközött, ha kopasznak nevezünk valakit, aki nem az, és ha oroszlánnak nevezünk valakit, aki nem az. De a különbség talán csak abban áll, hogy az utóbbi meglepőbb, nyilvánvalóbban és bizonyosabban tudható, hogy nem igaz. Azt belátjuk, hogy hogyan hibázhat a beszélő a kopaszság esetében, de azt nem, hogy hogyan téveszthet össze egy embert egy oroszlánnal, s ezért ennek az utóbbi kijelentésnek a teljes valószínűtlensége az (a közös ismeretek fényében), ami arra bír bennünket, hogy szó szerint elutasítsuk és metaforikusnak tekintsük — nem pedig belső jelentés-szembenállásnak.

Kiállhatnánk a metafora ezen Valószínűtlenségi Elmélete mellett, még alá is támaszthatnánk a metafora bizonyos degenerált eseteinek példái segítségével, amelyeket így lehetne elemezni. A vicces ember azt mondja például: „Voltam egyszer Philadelphiában, de zárva volt.”<sup>24</sup>

A Szóütközési Elmélet elleni másik kifogás így fogalmazható meg: még ha vannak is szembeállítható tulajdonságok, ezek a mindennapi nyelvben nem olyan rögzítettek az általános kifejezések jelöléseiben, hogy éles és világos ellentmondás fordulna elő. Elfogadható, hogy a „báty” és a „fivér” gyakorlatilag tökéletes szinonímák, ami központi jelentésüket illeti (eltekintve konnotációiktól), és így a „nőnemű fivér”-ben belső ellentmondás van — bár ez utóbbi persze nem metafora. Csakhogy a tétel az, hogy a legérdekesebb szavak esetében a szabályok nem oly nagyon meghatározóak, és így akkor, amikor ezeket a szavakat metaforikusan használjuk, ez nem azért lehetséges, mert a jelölés szintjén jelentés-összeegyeztethetlenséget érzékelünk.

Michael Scriven<sup>25</sup> úgy érvel, hogy a „citrom” szónak voltaképpen nincsenek hagyományos értelemben vett meghatározó tulajdonságai — azaz olyan tulajdonságai, amelyeknek jelen *kell* lenniük akkor, ha a szót helyesen kívánjuk egy tárgyra alkalmazni. Scriven idézi Webster meghatározását (Egy fa — *citrus limonia* — savanyú gyümölcs, a narancs rokona), ez pedig, úgy tetszik, nem adja meg a citromság szükséges feltételeit, mert nem lenne ellentmondás azt állítani, hogy a citrom banánfán termett vagy hogy egyáltalán semmilyen fán nem termett. Scriven azonban továbbmegy, és kijelenti, hogy a citromoknak nincs egyetlen olyan tulajdonságuk, amelyik

24. L. Allan Gilbert és Andrew Schiller érdekes írásait: *Allan Gilbert: „Shakespeare's Amazing Words”*. *Kenyon Review* 11 (1949): 484-488; *Andrew Schiller: „Shakespeare's Amazing Words”*. *Kenyon Review* 11 (1949): 43-49.

25. „Definitions, Explanations, and Theories”. In: *Herbert Feigl, Michael Scriven, Grover Maxwell, szerk., Minnesota Studies in the Philosophy of Science, II. köt.: Concepts, Theories and the Mind-Body Problem*. Minneapolis, U. of Minnesota P., 1958, 105-107.

önmagában, egyedileg szükséges volna, ha sok más jelen van. Scriven szerint ugyan ez vonatkozik a mindennapi nyelvhasználat legtöbb általános kifejezésére. Ezek — Scriven kifejezésével élve — „fogalomfürtöket” jelölnek, és alkalmazásuknak vannak „kritériumai”, de nincsenek szükséges feltételei.

Ez a fontos elgondolás, ha tartható, némi újrafogalmazásra szorul annak a Szóütközési Elméletnek a keretében, amit fentebb vázoltam. Scriven elképzelése nem rombolja le az elméletet azzal, hogy azt sugallja: ha az elmélet igaz, akkor a „citrom” szó nem használható metaforikusan — mert hiszen nyilvánvaló, hogy használható. Scriven maga is úgy beszél a szó szerinti jelentésről, hogy annak „határai elmozdulnak, rajtuk túl csak a helytelen használat és a metafora terülnek el.”<sup>26</sup> Ha a „citrom”-nak nincsenek szükséges feltételei, akkor nem helyezhető olyan nyelvi kontextusba, ahol valamilyen szükséges feltétel logikailag kirekesztődik, de belehelyezhető olyan kontextusba, ahol kritériumai közül olyan sok rekesztődik ki, hogy szó szerint már nem alkalmazható — mint amikor egy használt autó citromnak bizonyul.

Nem vagyok meggyőződve arról, hogy a „citrom”-nak és más mindennapi szavaknak *nincsenek* szükséges feltételeik, és Scriven is csak módosított formában tartja fenn korábbi véleményét. Azt hiszem például, hogy az egy bizonyos szerves szövetből levés — és nem fából vagy viaszból — a citromság szükséges feltétele lenne. Az biztos, hogy az anyagi tárgynak levés ugyancsak szükséges feltétel — a „szellemi citrom” vagy nem volna szó szerint citrom, vagy nem volna szó szerint szellemi. Az itt érintett kérdések igen finomak, túlságosan finomak a jelen alkalomhoz. Ha ráakadnék például egy tárgyra, amely egyébiránt pontosan olyan volna, mint egy citrom, csak éppen hat láb átmérőjű volna, azt hiszem, meggyőződhetnék arról, hogy ezt óriás-„citromnak” nevezzem — ezen még tényleg nem gondolkoztam. Azt mutatná ez, hogy most a kisméretűséget csak a citromság „kritériumaként”, de nem meghatározó tulajdonságaként használom? Lehet, hogy így van — mégis: ha valaki azt mondja egy tárgyról, hogy az citrom, *anélkül*, hogy szokatlan méretéről bármilyen megjegyzést hozzátenne ehhez, akkor azt hiszem, joggal következtethetnék arra, hogy a tárgy kicsi. Talán követhetnénk a néhai Arthur Pap<sup>27</sup> és mások gondolatmenetét, akik az empirikus kifejezések „nyitott szövetéről”<sup>28</sup> beszéltek, és a kritériákat többé vagy kevésbé megkövetelt voltak szerint súlyozták, megkülönböztettek „jelentésfokozatokat”. Ekkor a metaforikus módosítókat úgy azonosíthatnánk, hogy ezek olyan kontextusban helyezkednek el, ahol legszigorúbban megkövetelt feltételeik egyike ki van zárva. Még ha nem is elengedhetetlen tulajdonsága a kicsinyiség a citromnak, eléggé központi, ebben az esetben pedig az a kontextus, amely ezzel a tulajdonsággal ütközik, elegendő ahhoz, hogy a szót metaforikus állapotba taszítsa.

26. I. m. 119.

27. *Semantics and Necessary Truth*. New Haven: Yale U. P., 1958, 327.

28. *Friedrich Waismann: „Verifiability”*. *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Vol. 29.*, London, 1945, 119-150. Vö. *Georg Henrik von Wright: A Treatise on Induction and Probability*. London: Routledge and Kegan Paul, 1951, 6. fejezet 2. szakasz. Pap, i.m., 5. és 11. fejezet.

Ezt a kérdést itt nyitva hagyom, s itt megelégszem azzal, ha bemutathattam, hogy a Szöütközési Elmélet nemcsak hogy egészen jól megmagyarázza a metafora számos ismert jellegzetességét, hanem nem is él olyan feltevésekkel, amelyeket egy kerek nyelvfilozófia nem szívesen vállalna.

(Fordította: Kálmán C. György)

(*Monroe C. Beardsley: The Metaphorical Twist. Philosophy and Phenomenological Research* 22 /1962/ : 293-307.)

NELSON GOODMAN  
*A művészet nyelvei*  
(részletek)

*II. A képek hangja*

5. TÉNYEK ÉS FIGURÁK

A kép szó szerint szürke, de csak metaforikusan szomorú. De színei szó szerint vagy metaforikusan hidegek? metaforikusan mondom azt, hogy a kép (vagy színe) hideg tapintású? Vagy úgy használom a „hideget”, ahogyan a „szürkét” — hogy a képnek színes tárgyak egy bizonyos osztályát tulajdonítsam? Vajon a „hideg” nem nagyjából éppolyan célratörő módja-e egy színskála kijelölésének, mint a „szürke” vagy a „barnás” vagy a „tisztá” vagy a „fényes”? Ha itt a „hideg” metaforikus, akkor ha úgy beszélünk a színekről, mint a hangokról, az ugyancsak metaforikus? S amikor magas hangról beszélek, akkor metaforát használok vagy csak a hangok skáláján egy viszonylagos helyzetet jelölök ki?

A szokványos (és metaforikus) válasz az, hogy az olyan kifejezések, mint a „hideg szín” vagy a „magas hang” megfagyott metaforák — bár a friss metaforától inkább életkorukban, mint hőmérsékletükben különböznek. A megfagyott metafora elvesztette ifjúsága elevenességét, de megmaradt metaforának. Különös módon viszont amikor a metafora mint figura elveszíti férfi erejét, nem kevésbé, hanem inkább fog hasonlítani a szó szerinti igazsághoz. Nem igazságát, hanem élénkségét veszíti el. A metaforák — csakúgy, mint az ábrázolás új stílusai — egyre szó szerintibbeké válnak, ahogyan újdonságuk elhalványul.

Tehát a metafora egyszerűen ifjú tény volna, a tény pedig idős metafora? Ezen a tételen némiképp módosítani kell, azt azonban alátámasztja, hogy a metaforikus nem zárható ki a voltaképpeniből. A metaforikus birtoklás valóban nem szó szerinti birtoklás; de a birtoklás, akár metaforikus, akár szó szerinti, birtoklás. A metaforikust és a szó szerintit a voltaképpenin belül kell megkülönböztetni. Ha egy képet szomorúnak nevezünk, vagy ha szürkének nevezzük, ez csak osztályozásának két különböző módja. Azaz: bár az a predikátum, amelyik egy tárgyra metaforikusan alkalmazható, nem alkalmazható szó szerint, mégis alkalmazható. Hogy azután ez az alkalmazás metaforikus-e vagy szó szerinti, az olyan jellegzetességtől függ, mint az újdonság.

A pusztá újdonság viszont nem elegendő a különbségtételhez. Egy predikátumnak minden új eseményre vagy újonnan lelt tárgyra történő alkalmazása új; de ez a rutinszerű kivetítés<sup>1</sup> nem alkot metaforát. S még egy újonnan kitalált kifejezés legkorábbi alkalmazásainak sem kell egyáltalán metaforikusnak lenniök. Így te-

1. A kivetítésről és kivetíthetőségről ld. *N. Goodman: Fact, Fiction and Forecast* (Indianapolis-New York. Bobbs-Merrill, 1965, 2. kiadás), különösen 57-58, 81-83, 84-99.



szik, a metafora annak a kérdése, hogy egy régi szónak új trükköket tanítunk — hogy egy régi kategóriát új módon alkalmazunk. De mi a különbség aközött, hogy pusztán egy ismerős kategóriát új dolgokra alkalmazunk és hogy ezt új módon alkalmazzuk? Röviden: a metafora egy múlttal rendelkező predikátum és egy minden tiltakozása ellenére behódoló tárgy közötti affér. A rutinszerű kivetítésben a szokás egy még nem eldöntött esetre alkalmaz egy kategóriát. Az újonnan kitalált kifejezés önkényes alkalmazását sem gátolja előzetes döntés. De amikor egy kategória metaforikusan alkalmazásunk egy tárgyra, akkor szembeszegülünk azzal, hogy e kategória alkalmazhatóságát erre a tárgyra előzetesen explicit vagy hallgatólagos módon tagadták. Ahol metafora van, ott konfliktus van: a kép inkább szomorú, mint vidám, noha élettelen, s ennél fogva sem nem szomorú, sem nem vidám. Egy kifejezés alkalmazása csak akkor metaforikus, ha bizonyos fokig ellenjavallt.

Ez azonban nem különbözteti meg a metaforikus igazságot az egyszerű hamisságtól. A metafora vonzódást és ellenállást egyaránt megkíván — sőt, olyan vonzódást kíván meg, amely legyőzi az ellenállást. Ha azt mondjuk, hogy a szóbanforgó kép sárga, ez nem metaforikus, hanem egyszerűen hamis. Ha azt mondjuk, hogy vidám, ez mind szó szerint, mind metaforikusan hamis. De ha azt mondjuk, hogy szomorú, akkor ez metaforikusan igaz, még ha szó szerint hamis is. Éppúgy, ahogyan világos, hogy a kép a „szürke” kategóriája alá tartozik, s nem a „sárga” kategóriája alá, az is világos, hogy a „szomorú”, s nem a „vidám” kategória illik rá. Azért támad konfliktus, mert a kép élettelen mivolta azt implikálja, hogy sem szomorú, sem vidám nem lehet. Semmi nem lehet szomorú is és nem szomorú is, hacsak nincs a „szomorúnak” két különböző alkalmazási skálája. Ha a kép (szó szerint) nem szomorú, és mégis szomorú (metaforikusan),<sup>2</sup> akkor a „szomorút” először bizonyos élő dolgokra vagy eseményekre használtuk, azután pedig bizonyos élettelen dolgokra. Ha a predikátumot egyik skálába sem tartozó valaminek tulajdonítjuk (itt figyelmen kívül hagyom a metaforikus alkalmazás más skáláit), akkor olyan állítást teszünk, amelyik szó szerint és metaforikusan egyaránt hamis. Míg a hamisság egy kategória félre-tulajdonításának függvénye, a metaforikus igazság az újra-tulajdonítástól függ.

Azért a metafora nem tiszta kétértelműség. Amikor a „szél” szót egy alkalommal a légmozgásra alkalmazzuk, máskor meg egy tárgy szegélyére, peremére, akkor különböző és voltaképpen egymást kölcsönösen kizáró skálákkal kapcsolatban használjuk, de egyik esetben sem metaforikusan. Hogyan különbözik tehát egymástól a metafora és a kétértelműség? Azt hiszem, alapvetően úgy, hogy egy pusztán kétértelmű kifejezést egyidőben és egymástól függetlenül lehet különböző módon használni; egyik használata sem ered a másikból vagy vezérel a másikat. A metaforában viszont a szokás megszilárdította kifejezést ennek a szokásnak befolyása alatt másutt alkalmazzuk; az előzménytől el is térünk és be is hódolunk neki. Amikor egy kifejezés megelőz és áthat egy másikat, a második a metaforikus. Az idő előrehaladtával a történelem elhalványulhat és a két használat egyenlőséget és függetlenséget vívhat

2. Természetesen ott, ahol a „szomorú” metaforikusan alkalmazódik, a „metaforikusan szomorú” szó szerint alkalmazódik; ez azonban keveset árul el arról, hogy miben áll a metaforikusan szomorú.

ki; a metafora megfagy, vagy inkább elpárolog, ami marad, az pedig két szó szerinti használat — tiszta kétértelműség a metafora helyett.<sup>3</sup>

## 6. SZKÉMÁK

A metafora megértése megkívánja azt is, hogy felismerjük: a kategória nem elszigeteltségében, hanem családi körben funkcionál. Alternatíva-halmazok szerint kategorizálunk. Még a szó szerinti alkalmazása is kategóriák egy halmazához képest állandó; az például, hogy mi számít vörösnek, függ valamelyest attól, hogy a tárgyakat úgy kategorizáljuk-e, hogy vörös vagy nem vörös, vagy pedig úgy, hogy vörös vagy narancssárga vagy sárga vagy zöld vagy kék vagy ibolyaszín. Hogy melyek az elfogadott alternatívák, azt persze kevésbé gyakran határozza meg ennek kinyilvánítása, mint a szokás és a kontextus. Amikor szkémákról, kategóriákról és fogalomrendszerekről szólnak, azt hiszem, végül oda kell eljutnunk, hogy az ilyen címkékről szólnak.

Az egy szkémában lévő kategóriák extenzióinak skáláit összefoglalva területnek nevezhetjük. A terület a szkéma kijelölte tárgyakból áll — azaz olyan tárgyakból, amelyeket az alternatív kategóriák közül legalább egy denotál. Így a „vörös” skálája minden vörös tárgyat tartalmaz, míg a szóbanforgó terület tartalmazhat minden színes tárgyat. De mivel a terület függ attól a szkémától, amelyen belül a kategória működik, és mivel egy kategória akármennyi ilyen szkémához tartozhat, még egy egyedi skálájú kategória is ritkán működik egy egyedi területen.

Mármost a metafora esetében az a tipikus, hogy nem pusztán skála-, hanem területváltással is van dolgunk. Az a kategória, amely másokkal együtt egy szkémát alkot, voltaképpen ennek a szkémának saját anyaterületétől válik el és alkalmazódik egy idegen terület kijelölésében és megszervezésében. A metafora saját kialakulásának és kidolgozásának vezérfonalát részben éppen azáltal tárja fel, mert kategóriák egész hálózatának újraorientálását viszi magával. A szülőterület és az idegen terület lehet értelem-terület; vagy lehet tágasabb, mint amikor egy költeményt megindító-nak vagy egy hangszert érzékenynek nevezünk; lehet szűkebb, mint amikor a fehér és a fekete bizonyos mintázatait eltérő árnyalatúaknak mondunk; vagy esetleg semmi közük az értelem-területekhez.

A metaforában előforduló skála-elmozdulások tehát általában nem pusztán a családi javak szétosztásának felelnek meg, hanem ezek külföldre-küldésének. Alternatív kategóriáknak<sup>4</sup> egy egész halmaza, egy egész szervező-apparátus vesz át új tarto-

3. A metafora itt következő taglalása sokban megegyezik *Max Black* kitűnő cikkével: „Metaphor” *Proceedings of the Aristotelian Society*, 55 (1954), 273-294; új közlés: *Max Black: Models and Metaphors* (Ithaca: Cornell U. P., 1962), 25-47. Ld. még a következő közismert írásokat: *I. A. Richards: The Philosophy of Rhetoric* (London: Oxford U. P. 1936), 89-183; *C. M. Turbayne: The Myth of Metaphor* (New Haven: Yale U. P., 1962), 11-27.

4. Az alternatívák implicit halmaza — a szkéma — két vagy több kategóriából állhat, és nagyban változik a kontextustól függően. Ha azt mondjuk, hogy egy eszme zöld, akkor nem más színű eszmékkal állítjuk szembe, hanem olyan eszmékkal, amelyek érettebbek; ha pedig azt mondjuk, hogy egy munkás zöld, akkor egyszerűen azokkal állítjuk öt szembe, akik nem zöldek.

mányt. Ami itt történik, az a szkéma átvitele, a fogalmak vándorlása, a kategóriák idegenné-válása. A metafora voltaképpen kiszámított kategória-hibának tekinthető<sup>5</sup> – vagy inkább boldog és új életre keltő, bárha bigámista második házasságnak.

A szkéma alternatíváinak nem kell egymást kizáróaknak lenniük; például a szín-kifejezéseknek egy olyan halmaza, amelynek bizonyos skálái átfedik a másikéit, mások meg bennefoglaltatnak azokban, jól megfelel. A szkéma normális esetben kategóriák lineáris vagy bonyolultabb sora; az elrendezés pedig – akár hagyományos, mint az ábécé szerinti, szintaktikus, mint a szótári, vagy szemantikus, mint a szín-nevek esetében – és más kapcsolatok átvihetők. Ráadásul a kategóriák maguk is két vagy több helyvel rendelkező predikátumok lehetnek; és az ilyen viszonylagos kifejezések nem kevésbé hajlanak a metaforikus használatra, mint a kategória-kifejezések. Ahogyan a „súlyos” kifejezést metaforikusan alkalmazhatjuk egy hangra, a „súlyosabb mint” is alkalmazható metaforikusan egy hang és egy másik hang közötti kapcsolatra. Az anyagi tárgyak párkijelölésére és rendezésére szolgáló szkéma itt hangok párkijelölésére és rendezésére alkalmazódik.

Mindebben ismét teljesen világosan mutatkozik meg az, hogy helyénvaló a kategóriák szerepét hangsúlyozni, hogy nominalisztikus – bár nem szükségszerűen verbalisztikus – irányt kell vennünk. Bármennyire tiszteljük is az osztályokat vagy az attribútumokat, az bizonyos, hogy az osztályok területéről területre nem mozdulnak el, s az attribútumokat sem vonjuk ki valahogyan bizonyos tárgyakból és nem oltjuk be őket azután másokba. Ehelyett azt mondhatjuk, hogy kifejezés-halmazokat, alternatív kategóriák kifejezés-halmazait szállítjuk át; és azt a szerveződést, amelyet az idegen területen befolyásolnak, szülő-területükön szokásos használatuk irányítja.

## 7. ÁTVITEL

A szkéma csaknem akárhová átszállítható. A megszállandó territórium kiválasztása önkényes; de szinte sohasem teljesen önkényes a működés ezen a territóriumon. Alkalmazhatunk hőmérséklet-predikátumokat hangokra vagy színárnyalatokra vagy személyekre vagy annak jelzésére, hogy mennyire van közel egy válasz a helyeshez; de az, hogy a kiválasztott területen mely elemek melegek vagy melegebbek másoknál, ekkor nagyon erős meghatározottsággal bír. A korábbi gyakorlat még ott is terelgeti a kategóriák alkalmazását, ahol a szkémát a legvalószínűbb vagy vele legkevésbé összhangzó területre helyezzük rá. Amikor egy kategóriának nem csak szó szerinti, hanem korábbi metaforikus használatai is vannak, a későbbi metaforikus alkalmazáshoz ezek is a precedens részeként szolgálhatnak; például talán igaz az, hogy amikor a „magas” kifejezést a hangokra alkalmazzuk, akkor ezt az irányítja (a másodpercenkénti rezgésszám alapján), hogy a kifejezést korábban metaforikusan alkalmazták a számokra; nem pedig a magasság szerinti közvetlen, szó szerinti alkalmazásról van szó<sup>6</sup>.

5. A kategória-hiba fogalmáról ld. *Gilbert Ryle: The Concept of Mind* (London: Hutchinson's U. Library. 1949. 16skk.; magyarul: *A szellem fogalma*. Bp. Gondolat. 1974. 12skk.)

6. Vagy talán a hangokra való metaforikus alkalmazás megelőzte és később irányította a későbbi, számokra való metaforikus alkalmazást. Amit mondani akarok, nem függ etimológiám helyességétől.

A működő precedens azonban nem mindig csak abból a módból áll, ahogyan a kategóriát alkalmazták. Erőteljes tényező lehet az is, amit a kategória  $\text{CEEpéldázCER}$ . Ez a legszembeötlőbb annak a sokat vitatott mindenféle alkalmazott dichotómiának az esetében, amit a „ping” és „pong” értelmetlen szótagpárral fejeznek ki<sup>7</sup>. Ezeknek a szavaknak az alkalmazása nem arra vezethető vissza, hogy hogyan használták őket bárminek is az osztályozására, hanem arra, hogy hogyan osztályozták őket magukat — nem arra tehát, amit korábban denotáltak, hanem arra, amit korábban példáztak. A „ping”-et gyors, könnyű, éles dolgokra alkalmazzuk, míg a „pong”-ot lassú, súlyos, tompa dolgokra, mert a „ping” és a „pong” ezeket a tulajdonságokat példázzák. Az önmagukat denotáló kifejezésekről szólva már említést tettünk arról, hogy a példák átveszik azoknak a kifejezéseknek a denotációját, amelyeket példáznak. Egy egyszerű példa gyakorta predikátumok bonyolult egyvelegét helyettesítheti, olyanokét, amelyeket szó szerint és olyanokét, amelyeket metaforikusan példáznak. Ahol az új kategóriáknak nem volt korábbi denotációjuk<sup>8</sup>, ez az átültetés a definíció értelmében nem hoz létre metaforát; mert hiszen nem a kategória változtatja meg itt extenzióját, hanem az extenzió változtatja meg kategóriáját, és ennek az extenzióknak megfelelően az új kategória csak annyira lesz metaforikus, mint a régi. De mikor egy kategóriának már megvan saját denotációja és miközben felváltja azt, amit példáz, egy másik denotációt elbitorol, az új alkalmazás metaforikus.

Az átvitel mechanizmusa gyakran sokkal kevésbé átlátható. Miért alkalmazható a „szomorú” bizonyos képekre és miért alkalmazható a „vidám” másokra? Mit jelent az, ha azt mondjuk, hogy egy metaforikus alkalmazást a szó szerinti „irányít” vagy a szó szerinti „mintájára alakul”? Néha kitalálhatunk egy valószínű történetet: a meleg színek a tűz színei, a hidegek a jégéi. Más esetekben csak fantáziaszülte alternatív legendáink vannak. Azért lettek a számok magasabbak és alacsonyabbak, mert a halmok úgy nőttek, ahogyan minél több követ raktak rájuk (annak ellenére, hogy a lukak meg annál mélyebbek, minél több földet lapátolnak ki belőlük)? Vagy a számokat fatörzsekre írták a földtől fölfelé emelkedő sorrendben? Bármilyen is a válasz, ezek mind az etimológia elszigetelt kérdései. Feltehető, hogy amire helyett választ kellene adnunk, az az, hogy egy kategória metaforikus használata hogyan tükrözi szó szerinti használatát. Erről születtek meggyőző elképzelések. Sok-sok kifejezés jelenlegi szó szerinti használata egy kezdeti, sokkal szélesebb alkalmazásból specializálódott. A gyermek először majdnem mindenkre alkalmazza a „mamát”, s csak fokozatosan tanul meg fontos különbségeket megtenni és a kifejezés skáláját korlátozni. Ami tehát egy kifejezés új használatának tetszik, az a kifejezésnek egy korábban kiürített területre történő újra-alkalmazása; az a mód pedig, ahogyan egy kifejezés vagy egy szkéma alkalmazódik, korábbi inkarnációinak

7. Ld. E. Gombrich: *Art and Illusion* (New York: Pantheon Books, 1960), 370.

8. Ha egy kategóriának bevett nulla-denotációja van, az egészen más dolog, mint hogyha nem lenne egyáltalán bevett denotációja. Az olyan kifejezéseknek, mint a „kentaur” vagy „Don Quijote” az extenziója zérus; ezek a kifejezések pedig, mint a nem-üres extenziójú kifejezések, átvitel útján metaforikusakká válnak.

fél-tudatos felidézésétől függhet.<sup>9</sup> A megszemélyesítés így a primitív ember animizmusának visszhangja lehet. Az újraalkalmazás mégis metaforikus; mert azt, hogy mi szó szerinti, a jelen gyakorlata, s nem az őstörténet szabja meg. A szkéma otthon-területe a honosítás, s nem a születés országa; a hazatérő kivándorolt pedig idegen, még ha élénkek is emlékei. A metafora ilyen gondolatmenet szerinti magyarázatát provokatív módon fejtette ki Cassirer és mások.<sup>10</sup> De bármennyire megvilágító erejű legyen is, bármennyire igaz legyen is bizonyos esetekben, nyilvánvaló, hogy nem magyarázza minden kifejezés metaforikus alkalmazását, sőt, még a legtöbb kifejezését sem. Egy kategória felnőttkori kalandjait csak ritkán vezethetjük így vissza gyermekkori deprivációira.

Az általános kérdés az marad, hogy mit mond a metafora és mitől lesz ez igaz? Ha azt mondjuk egy képről, hogy szomorú, akkor azt rövidítjük, hogy olyan, mint egy szomorú ember? A metaforát igen gyakran fogják fel kihagyásos hasonlatként, a metaforikus igazságot pedig egyszerűen a teljes kijelentés szó szerinti igazságaként. Csakhogy a hasonlat nem pusztán annyiból áll, hogy a képet ilyen vagy olyan tekintetben a személyhez hasonlónak mondjuk; ilyen mértékig akármi hasonlít akármi máshoz. A hasonlat voltaképpen azt mondja, hogy a kép és a személy szomorú mivoltában hasonlít egymáshoz, az előbbi metaforikusan, az utóbbi szó szerint. Nem a metafora redukálódik hasonlattá, hanem a hasonlat redukálódik metaforává; vagy inkább úgy mondhatnánk, hogy a hasonlat és a metafora közötti különbség elhanyagolható.<sup>11</sup> Akár ott van az „olyan, mint” kifejezés, akár nincs, a beszédalakzat mégis *hasonlít*a képet a személyhez valamilyen közös vonás alapján, azáltal, hogy a „szomorú” predikátum mindkettejükre alkalmazható, noha a személyre eredendően, a képre pedig levezetetten.

Ha mindenképpen válaszolnunk kellene arra a kérdésre, hogy miféle hasonlóságnak kellene fennállnia aközött, amire egy predikátum szó szerint és aközött, amire ez metaforikusan alkalmazódik, akkor visszakérdezhetnénk: miféle hasonlóságnak kell fennállnia azok között a dolgok között, amelyekre a predikátum szó szerint alkalmazódik? Mennyire kell az elmúlt és eljövendő dolgoknak hasonlítaniuk egy adott predikátum, mondjuk a „zöld” tekintetében ahhoz, hogy ezt valamennyiükre szó szerint alkalmazhassuk? Egyik vagy másik tulajdonság közös mivolta nem elegendő; egy bizonyos tulajdonságuknak kell közösnek lennie. De melyik tulajdonságnak? Nyilvánvalóan annak a tulajdonságnak, amelyet a szóbanforgó predikátum megnevez; azaz a predikátumnak alkalmazhatónak kell lennie mindazokra a dolgokra, amelyekre al-

9. Ez az elgondolás kidolgozást igényel: a metaforikus alkalmazás sok használat révén ugyancsak szó szerintivé válhat, az így létrejövő kétértelműséggel együtt; a két szó szerinti skála pedig végül újraegyesülhet az eredetiben.

10. Ld. *Ernst Cassirer: The Philosophy of Symbolic Forms* (eredeti német kiad.: 1925), ford. Ralph Manheim (New Haven: Yale U. P., 1955), II. köt., 36-43; *Cassirer: Language and Myth*, ford. S. K. Langer (New York-London: Harper Brothers, 1946), 12, 23-39; *Owen Barfield: Poetic Diction* (London: Faber and Faber, 1928), 80-81.

11. Ezt világosan és hatásosan fejt ki Max Black a metaforáról szóló cikkében; ld. a *Models and Metaphors* 37. lapján: „Ilyen esetekben gyakran többre megyünk azzal az állítással, hogy a metafora *megteremt*i a hasonlóságot, mint azzal, hogy a metafora már előzetesen meglévő hasonlóságot jelenít meg.”

kalmazhatónak kell lennie. Az a kérdés, hogy miért alkalmazódnak a predikátumok metaforikusan úgy, ahogyan alkalmazódnak, pontosan ugyanaz a kérdés, hogy miért alkalmazódnak szó szerint úgy, ahogyan alkalmazódnak. S ha egyik esetre sem szolgálhatunk jó válasszal, akkor ez azért van így talán, mert nincs valóságos kérdés. Mindenesetre annak az általános magyarázatát, hogy miért van a dolgoknak olyan — metaforikus és szó szerinti — tulajdonságuk, ami van nekik, hogy miért olyanok a dolgok, amilyenek — ezt a feladatot tehát készséggel átengedem a kozmológusoknak.

Az igazság standardjai ugyanolyanok, akár megtörténik a használt szkéma átvitele, akár nem. Mindkét esetben esendő a kifejezés alkalmazása, s így módosítható. Hibát követhetünk el, akár a „vörös”, akár a „szomorú” kifejezéseket alkalmazzuk színes tárgyakra; s mindenféle ellőrzésekre van módunk, hogy eredeti megítélésünket felülbíráljuk: újra megnézhetjük, összehasonlíthatjuk, megvizsgálhatjuk a járulékos körülményeket, odafigyelhetünk az igazoló és az ellentmondó megítélésekre. A két esetben nem különbözik sem a kezdeti megítélés hitelességének státusa, sem a verifikációnak az a folyamata, amelyet megítéléseink összességének össz-megbízhatósága maximalizálásával hajtunk végre. Természetesen az adott szkéma szerinti metaforikus kijelölés, mivel több benne az újdonság, gyakorta kevésbé éles és kevésbé stabil, mint a neki megfelelő szó szerinti kijelölés; de ez csak fokozati különbség. A szó szerinti és a metaforikus egyaránt meg lehet verve mindennemű homályossággal és tétovasággal; bizonyos szkémák szó szerinti alkalmazásai meg, a megkívánt különbségtételek finomsága vagy nem világos volta miatt, kevésbé kontúrosak és állandóak, mint más szkémák bizonyos metaforikus alkalmazásai. Az igazság meghatározásának nehézségei semmiképpen sem a metafora sajátosságai.

A metafora igazsága persze nem garantálja hatékonyságát. Ahogyan vannak irreleváns, lagymatag és triviális szó szerinti igazságok, vannak túlfeszített, erőtlen és haldokló metaforák is. A metaforikus erő az újdonság és az életrealitás, a furcsaság és a nyilvánvalóság vegyítését kívánja meg. A jó metafora kielégít, miközben meglep. A metafora akkor a leghatásosabb, amikor az átvitt szkéma új és figyelemreméltó szerveződést eredményez, s nem pusztán újracímkezt egy régit. Ahol egy bevándorló szkéma által teremtett szerveződés egybeesik az új területen egy már másképpen létrejött szerveződéssel, a metafora egyetlen érdekessége abban rejlik, hogy ez a szerveződés így hogyan viszonyul a szkémának hazai területén való alkalmazásához, olykor pedig ahhoz, amit a szkéma kategóriái példáznak. De ahol szokatlan szerveződés jön létre, új társítások és megkülönböztetések is történnek az átvitel területén belül; a metafora pedig annál beszédesebb, minél izgalmasabbak és sokatmondóbbak ezek. Minthogy a metafora olyan mulandó tényezőktől függ, mint az újdonság és az érdekesség, halandósága érthető. Az ismétléssel a szkéma átvitt alkalmazása rutinná válik, s alap-alkalmazását többé nem kívánja meg vagy nem utal erre. Ami újdonság volt, közhellyé válik, múltja feledésbe merül, és a metafora a pusztta igazságba halványodik.

A metafora átítat minden szövegegyüttest, hétköznapi és különlegeset, s nehéz volna bárhol is tisztán szó szerinti bekezdést találnunk. Az utolsó mondatban, amely pedig eléggé prózai, öt biztos vagy lehetséges — jöllehet megfáradt — metaforát talál-

tam. A metaforák szüntelen használata nem pusztán az irodalmi színezés szeretetéből fakad, hanem a gazdaságosság sürgető szükségéből is. Ha nem állnánk mindig készen arra, hogy ahhoz, hogy új kijelöléseket és elrendezéseket hozzunk létre, szkémákat átvigyünk, kezelhetetlenül sok különböző szkéma terhét kellene magunkra venni, akár úgy, hogy elemi kifejezések hatalmas szótárát mozgósítanánk, akár pedig úgy, hogy elképesztően összetett kifejezéseket dolgoznánk ki.<sup>12</sup>

## 8. A METAFORA MÓDJAI

A metafora sok változatban kerül elélnk, amelynek legtöbbször a beszédalakzatok elképesztő, bár kaotikus standard katalógusa sorolja fel. Ezeknek a figuráknak némelyike persze nem számít metaforának. Az alliteráció és aposztrophé tisztán szintaktikus, átvitel nélkül; az onomatopoeia pedig pusztán egyfajta ön-denotáló kategóriának a használatából áll. Az, hogy az eufemizmus metafora-e avagy sem, az attól függ, hogy megfelelő dolgok kategóriáit nem megfelelőekre alkalmazza-e, vagy csak a megfelelő kategóriákat nem megfelelőekre cseréli.

A metaforák némelyikének esetében egy szkémának egymástól elkülönülő területek közötti átviteléről van szó. A megszemélyesítésben a kategóriákat személyekről dolgokra visszük át; a szünekdokhében egész dolgok vagy osztályok területe és ezek részeinek vagy alosztályainak területe között történik az átvitel;<sup>13</sup> az antonomasiában pedig dolgok és tulajdonságaik vagy kategóriáik között.

De nem minden metaforánál különül el a két terület; olykor az egyik terület keresztülmetszi a másikat, kiterjesztése vagy szűkítése annak. (Ld. az ábrát.) A hüperbolában például egy rendezett szkéma voltaképpen fejfelé fordul. A nagy olajfa szuperkolossal lesz, a kicsi nagy; a szkéma alacsonyabb végén szereplő kategóriákat (pl. „kicsi”) nem használjuk, a terület felső végén levő dolgokat pedig (a kivételesen nagy olajfát) nem kategorizáljuk a szkémának ebben az alkalmazásában — hacsak ki nem terjesztjük a szkémát, például a „szuper-” prefixum ismétlésével. A litotézis vagy understatement esetében éppen ennek az ellenkezője történik. Egy kiemelkedő teljesítmény elég tisztességesse válik, a jó pedig meglehetőssé; a felső kategóriák használaton kívül maradnak, a terület alja pedig leíratlan. A hüperbolé vagy az understatement lehet, hogy úgy mondjam, kétvégű, aholis az egész szkéma az eredeti terület középső részébe préselődik össze (a szélső értékeknek pedig nem marad kategória), vagy ahol a szkéma középső része végignyúlik az egész eredeti területre (s semmi denotálni-valójuk nem marad a vég-kategóriáknak).

Bár a metaforában mindig átvitel van jelen, abban az értelemben, hogy a szkéma bizonyos kategóriái új extenziókat kapnak, azért a terület maga az átvitel alatt állandó maradhat. Az ironiában például a szkéma egyszerűen megfordul és saját terü-

12. Erről a tárgyról általában ld. "Sense and Certainty" c. cikkemet, *Philosophical Review* 61 (1952), 160–167.

13. Az egészek területe természetesen elkülönül részeinek területétől, az osztályok területe pedig alosztályaitól.

letére fordított irányban alkalmazódik. Az eredmény pedig nem újra-kijelölés, hanem újra-orientálás. A szerencsétlenség „szép kis dologgá” válik, a váratlan öröm „bal-sorssá”. Más esetekben a szkéma hosszabb úton jut haza, saját területére. Vegyük például a „lila” metaforikus alkalmazását képekre. Mivel a „lilának” szó szerinti alkalmazása is van a képekre, a metaforikus és a szó szerinti alkalmazások ugyanarra a területre vonatkoznak. Itt átvitel történik az egyik területről a másikra, s aztán vissza. A szín-predikátumok szkémáját először érzésekre visszük át, aztán meg vissza a színes dolgokra. A szkéma utazásai valamiféle áthelyezést eredményeznek visszatérésekor (máskülönben még azt sem tudnánk, hogy egyáltalán elvándorolt); az áthelyezés azonban korántsem teljes: sokkal valószínűbb, hogy a metaforikusan lila kép szó szerint lila, mintsemhogy szó szerint vörös legyen. Olykor a szkéma hosszabb körutazásra indul, több megállóval, és sokkal drasztikusabban helyeződhet át visszatértekor.

Néha kombinálódik az átvitel két vagy több típusa, mint például akkor, amikor egy megbízhatatlan gépet igaz barátunknak nevezünk. Más metaforák elfojtódnak vagy módosulnak. Ha egy képet színeiben durvának nevezünk, nem nevezzük durvának a képet; nyitva hagyjuk azt az utat, hogy más tekintetekben, például megrajzolásában — vagy akár egészében — gyengédnek nevezzük. A „durva színek” kifejezésnek nincs más korábbi denotációja, ezért a képre szó szerint, s nem metaforikusan alkalmazódik. Szín-leírás ez, mert jóllehet denotálhat olyan tárgyakat, amelyek különböznek specifikus színezésük tekintetében, nem tesz különbséget az ugyanazzal a specifikus színezéssel bíró tárgyak között. Mégis nyilvánvaló viszont, hogy metaforáról van szó. Voltaképpen tehát a „durva” kifejezést metaforikusan alkalmazzuk a képre, csak a színezésre való tekintettel. Az ilyen módosított metaforába a szkéma, hogy úgy mondjam, explicit vagy hallgatóságos korlátozások között vívódik át; terület-kijelölése nem metszhet keresztül bizonyos, már megteremtett csoportokat. Ha odadobjuk a gyeplőt, a „durva”-„gyengéd” szkéma egyféleképpen jelöli ki a tárgyakat; ugyanez a szkéma azonban másféleképpen jelöli ki a tárgyakat, ha az átvitel utasítása úgy szól, hogy a színezésen vagy a mintázaton alapuló kijelölést kell létrehozni. Egy adott szkéma, ha különféle instrukciók szerint vagy különféle utakon utazik, számos különböző metaforikus alkalmazással bírhat egyazon területen.

A nem verbális és a verbális kategóriák is alkalmazhatók persze metaforikusan, mondjuk egy politikai ábrázolható papagájnak egy karikatúrán vagy egy zsarnok sárkánynak. Egy íróról készült lila festmény esetében pedig bonyolult, ha nem is épp finom átvittel van dolgunk.

Ennyit a metaforikus denotációról. Hasonlóképpen párhuzamos a metaforikus birtoklás és példázás szó szerinti megfelelőivel; s amit korábban (a 3. részben) mondtunk a predikátumokról és a tulajdonságokról, itt is alkalmazható. A kép metaforikusan szomorú, ha valamely kategória — akár verbális, akár sem -, amely együttél a „szomorúval” (azaz ugyanaz a szó szerinti denotációjuk) metaforikusan denotálja a képet. A kép pedig metaforikusan példázza a szomorúságot, ha a kép valamely



olyan kategóriára utal, amely metaforikusan együtél a „szomorúval” és metaforikusan denotálja a képet. Mivel, mint láttuk, a metaforikust a szó szerintitől elválasztó jegyek mulandók, gyakran fogom használni a „birtoklást” és a „példázást” mind a szó szerinti, mind a metaforikus esetekre.

(Fordította: Kálmán C. György)

(In: Nelson Goodman: *Languages of Art. An Approach to a Theory of Symbols*. Indianapolis-New York: Bobbs-Merrill Co. Inc., 1968, 68-85.)

MAX BLACK  
*A metafora*

„A metaforák nem érvek, kedves leányzóm.”

W. Scott: *The Fortunes of Nigel*  
2. köt., 2. fejezet

Egy filozófus metaforáira felhívni a figyelmet nem valami hízelgő, olyan mintha egy logikust szép kézírásáért dicsérnénk meg. A metafora szenvedélyének hódolni nem helyénvaló, mondván, hogy amiről valaki csak metaforákban beszélhet, arról jobb lenne nem is szólnia. A vétség természete azonban felettébb homályos. Ám amikor a tárgyat körülvevő titokzatosság eloszlatásáért szeretnék tenni valamit, be kell érnem az irodalmárok segítségével, mivel a filozófusok — a nyelv iránti közismert érdeklődésük ellenére — mind ez idáig mellőzték a témát. A kritikusok legalább a „Ne metaforálkodjál!” parancsolatát nem tartják be, s nem fogadják el azt a tételt sem, hogy a metafora összeférhetetlen a komoly gondolkodással.

I.

A kérdések, amelyekre választ szeretnék kapni, a „metafora” és a vele rokon jelentésű szavak „logikai grammatikájához” tartoznak. Elég lenne a következőre meggyőző választ találni: „Hogyan ismerjük fel a metafora egy esetét?”; „Van-e valamilyen kritériuma a metaforák felfedezésének?”; „Lefordíthatók-e a metaforák szó szerinti kifejezésekre?”; „Helyes-e a metaforát egy „alapjelentés” díszesebb változatának tartanunk?”; „Mi a viszony a metafora és a hasonlat között?”; „Milyen értelemben ’kreatív’ egy metafora, ha egyáltalán állíthatunk róla ilyesmit?”; „Mi értelme van egy metafora használatának?”; (Vagy rövidebben: „Mit *értünk* ’metaforán’?”). Ezek a kérdések próbálkozások a „metafora” bizonyos használatainak megvilágítására, illetve a metaforafogalom elemzésére, ha valaki a materiális módot részesíti előnyben.)

A lista korántsem teljes és a kérdések között eléggé nyilvánvaló átfedések is vannak, mégis azt remélem, hogy kielégítően bemutatjuk azt a vizsgálatípust, amelyre gondoltam.

Hasznos lenne, ha a metafora általánosan elfogadott, „tisztá eseteiből” indulhatnánk ki. Mivel a „metafora” szónak a homályosan vagy bizonytalanokon kívül használatai is vannak, ezeknek a „tisztá eseteknek” a listába szedése nem okozhat különösebb gondot. Feltehetőleg abban, hogy valamely adott tételt felvegyük-e a listára vagy sem, még mindig könnyebb volna megyezni, mint a metaforafogalom valamely javasolt elemzésében.

Talán segítenek a következő — nem egészen taláalomra kiválasztott — példák:

- (I) „Az elnök átfésülte a vita témáját.”
- (II) „Tanúk ködösítése”
- (III) „Egy fülbemászó dallam”
- (IV) „Itatóspapír hangok” (Henry James)
- (V) „A szegények Európa négerei.” (Chamfort)
- (VI) „A fény nem más, mint Isten árnyéka.” (Sir Thomas Browne)
- (VII) „O drága fehér gyermek, gondtalanok, mint a madarak, játszadoznak a nyelvek romjai között.” (Auden)

Remélem, valamennyi elfogadható a metafora vitathatatlan példaként, függetlenül attól, hogy mit állítunk majd végül a „metafora” jelentéséről. Tiszta esetekként javaslom ezeket, „paradigmaként” — talán az első példa kivételével — nem lennének jók. Ha egy gyereket akarnánk megtanítani a „metafora” jelentésére, olyan egyszerűbb példákra lenne szükségünk, mint a „Sírnak a felhők” vagy az „Egymást verdesik az ágak”. (Lám, nem érdekes, hogy ilyenkor rendre a megszemélyesítés példái jutnak eszünkbe?) A listán viszont igyekeztem azokat a bonyodalmakat is érzékeltetni, amiket még viszonylag sima metaforák is okozhatnak.

Vizsgáljuk meg az első példát: „Az elnök átfésülte a vita témáját.” Kézenfekvő az ellentétből kiindulni, ami az „átfésülte” és a környezetében található többi szó között áll fenn. Közönségesen szólva ezt úgy mondhatnánk, hogy az „átfésülte” szó értelme itt metaforikus, míg a többi szó szerinti. Habár az egész mondatot a metafora mintegy „tisza eseteként” mutatjuk be, figyelmünket máris arra az egyetlen szóra szűkíthetjük le, amelynek alapján mondatunkat ide sorolhattuk. Következő négy példánkkal kapcsolatban hasonló megjegyzések tehetők, a lényeges szavak: „ködösítés”, „fülbemászó”, „itatóspapír” és „négerei”.

(Némileg bonyolultabb a helyzet két utolsó példánknál. A Sir Thomas Browne-tól idézett mondatban bizonyára szimbolikus a „fény” jelentése, amit egy optikai kézikönyv kontextusában feltétlenül egészen másként kellene érteni. Az „Isten árnyéka” metaforikus értelme a szokásosnál gazdagabbá teszi a mondat alanyának jelentését. Hasonló hatások ismerhetők fel az Auden-idézetben is, például az első sorban a „fehér” szó jelentésénél. Ebben az írásban nem foglalkozom az ebből származó bonyodalmakkal.)

Amikor egy mondatban vagy egyéb fajta kifejezésben szereplő viszonylag egyszerű metaforáról beszélünk, akkor általában csak *bizonyos szavak*, tehát nem az összes metaforikus használatra utalunk. Ha valaki kísérletképpen egy teljes mondatot szerkesztene metaforikusan használt szavakból, akkor az eredmény egy példázat, egy allegória, vagy egy találókérdés lenne. A metafora megalapozó jellegű elemzése nem terjedhet ki megnyugtatóan még olyan elcsépelet példákra sem, mint a „Sötétben minden téhen fekete”. Hasonlóképpen a szimbolizmus esetei is — abban az értelemben, ahogy például Kafka kastélya egy „szimbólum” — külön vizsgálatot igényelnek.

## II.

„Az elnök átfésülte a vita anyagát.” Amikor a metafora esetének tekintjük ezt a mondatot, akkor feltesszük, hogy legalább egy szó használata (mondatunkban az „átfésülte” szóé) metaforikus benne, a többi közül pedig legalább az egyik jelentése szó szerinti. Az „átfésülte” szót a metafora *fókuszának* fogom nevezni, a mondat többi részét pedig — amelyben ez a szó szerepel — *keretnek*. (Csak nem *itt* is éppen metaforákat használunk? Ráadásul nem is tiszta metaforákat? Dehát miért lenne ez baj?) Az egyik fogalom, ami megvilágítást igényel, a fókusz „metaforikus használata”. Többek között jó volna tisztázni azt, hogy mitől lesz egy szó metafora egy bizonyos keretben, s hogy miért marad el a metaforikus hatás, ha ugyanazt a szót egy másik keretben használjuk.

Ha szó szerint lefordítjuk az elnöki magatartást jellemző mondatot valamilyen idegen nyelvre (feltéve, hogy ez lehetséges), akkor szeretnénk azt állítani, hogy a lefordított mondat most *ugyanannak* a metaforának esete. Tehát amikor egy mondatot a metafora esetének tekintünk, akkor *jelentéséről* állítunk valamit, nem pedig helyesírásáról, hangsémájáról, vagy grammatikai formájáról.<sup>1</sup> (A közismert megkülönböztetést használva: a „metafora” a szemantikához, s nem a szintaxisához vagy a nyelv valamely *fizikai* vizsgálatához tartozó terminus.)

Tegyük fel, hogy valaki így szól: „Én szeretem gondosan átfésülni az emlékeimet.” Ez most ugyanaz a metafora, vagy az előbbi más volt? Válaszunk attól függ, hogy mennyire találjuk hasonlónak a két „keretet” (hiszen a „fókusz” ugyanaz). A keretek különbségei *bizonyos* különbségeket teremtenek a fókusz és a keret kölcsönhatásában.<sup>2</sup> Önkényes döntés kérdése, hogy elegendőnek tartjuk-e a különbségeket ahhoz, hogy két metaforáról beszéljünk, vagy sem. A „metafora” a legjobb esetben is csak egy laza értelmű kifejezés és óvakodnunk kell attól, hogy használatának olyan szigorú szabályokat tulajdonítsunk, amilyeneket valójában nem találunk a gyakorlatban.

Eddig olyan predikátumként kezeltem a „metaforát”, amit anélkül is helyesen alkalmazhatunk, hogy a helyzetet, amelyben a metaforának tekintett kifejezéseket használják, illetve az alkalomhoz fűződő gondolatokat, cselekvéseket, érzéseket és szándékokat figyelembe vennénk. És ez biztosan helytálló is *bizonyos* kifejezésekre. Nyilvánvaló a metafora, ha valaki „trágyadombnak” nevez egy embert, nem szükséges tudni, hogy ki, milyen alkalomból és milyen szándékkal használta a kifejezést. Nyelvünk szabályai határozzák meg, hogy bizonyos kifejezésekkel mint metaforákkal kell számolni: ebben nem több a beszélő szabadsága, mint egy olyan törvény felállításában, hogy mostantól fogva a „marha” jelentése ugyanaz, mint a „birkáé”. Másrészt viszont azt is észre kell vennünk, hogy a nyelv bevett szabályai széles mozgásteret hagynak az egyéni változat, kezdeményezés és alakotás számára. Végtelenül sok kontextus van (majdnem minden érdekes eset ide sorolható), ahol a metaforikus

1. Minden szófaj alkalmas a metaforikus használatra (bár a kötőszavak esetén nem számíthatunk valami látványos hatásra); a verbális kifejezések minden formája tartalmazhat metaforikus fókuszt.

2. Itt a metafora „interakció-elméletének” megfelelő szóhasználatról élek. Később majd részletesen bemutatom ezt a felfogást.

kifejezés jelentését a beszélő szándékai (és egyéb kulcsok) alapján kell rekonstruálni, mert a megszokott használat szabályai túl általánosak és nem tartalmazzák a megértéshez szükséges információkat. Amikor Churchill egy híres kiszólásában úgy nevezte Mussolinit, hogy „az az *edény*”, akkor a hanghordozás, a beszédkörnyezet és a történelmi háttér egyaránt segített megvilágítani azt, hogy *mi* ez a metafora. (Mégis, még itt is nehéz belátni, hogy sértésen kívül miként lehetne még emberre használni azt a kifejezést, hogy „az az edény”. A használat általános szabálya tehát itt is ugyanúgy működik, mint máshol: a beszélő szabadságát korlátozza.) Ez mindjárt arra is jó, habár csupán egyszerű példa, hogy egy metafora felismerése és értelmezése miként kívánhatja meg a kimondás *sajátos körülményeinek* figyelembe vételét.

Különösen figyelemre méltó, hogy nincsenek mérvadó szabályok azoknak a *hangsúlyoknak* vagy *nyomatékoknak* a mértékére, amelyek egy kifejezés adott használatához kapcsolódnak. Ahhoz, hogy tudjuk, mit ért ezen vagy ezen a metafora használója, tudnunk kell, hogy mennyire veszi „komolyan” a metaforikus fókusz. (Ugyanilyen jó lenne neki egy hozzávetőleges szinonima is? Vagy csak *azt* a szót tartja megfelelőnek? Könnyedén vegyük, csak a legnyilvánvalóbb implikációkkal foglalkozva, — vagy hosszabban kellene elidőznünk a kevésbé közvetlen asszociációknál is?) Beszédben segítségünkre lehet a hangsúlyozás vagy a kifejezésmód is, de írott vagy nyomtatott szövegnél még ezek az elemi segédeszközök is hiányoznak. Holott a szövegmagyarázatban nagy gyakorlati jelentőségű egy (gyanított vagy felfedezett<sup>3</sup>) metaforának ez a némileg nehezen megfogható nyomatékossága.

Vegyünk egy filozófiai példát: hogy a „logikai forma” kifejezést valamely adott keretben metaforikus értelemmel rendelkezőnek kell-e tekintenünk, az attól függ, mennyire számolunk azzal, hogy használója tudatában van bizonyos feltételezett analógiáknak az érvek és az olyan dolgok között (vázák, felhők, csaták, tréfák), amelyekről szintén mondható, hogy „formájuk” van. De még inkább függ attól, hogy ezeknek az analógiáknak a felidézését megkívánja-e a szerző olvasóitól, s hogy a feltételezett analógia mennyiben határozza meg, illetve gazdagítja magának a szerzőnek a gondolatát. Nem szabad azt várni, hogy „a nyelv szabályai” egy ilyen vizsgálatnál sokat segítenek. (Következésképpen a „metaforának” van egy olyan értelmezése, amely inkább a „pragmatika” körébe tartozik, mint a „szemantikába”, sőt talán ez az, ami a legtöbb figyelmet érdemli.)

### III.

Próbáljuk most ki „Az elnök átfésülte a vita témáját” mondat jelentésének a lehető legegyszerűbb magyarázatát, s nézzük meg, hogy mire jutunk vele. Egy kézenfekvő kommentár (azok számára, akik esetleg túl prózai beállítottságúak ahhoz, hogy megértsék az eredetit) valahogy így szólna: Az a beszélő, aki a kérdéses mondatot használja, egy elnökről és annak egy bizonyos értekezleten tanúsított viselkedéséről akar *valamit* mondani. Ahelyett, hogy egyszerűen vagy *egyenesen* azt mondaná, hogy az elnök rövidre fogta az ellenvetések tárgyalását, hogy könyörtelenül mellőzte

3. Azt szeretném, ha ezeket a szavakat a lehető legkisebb nyomatékkal olvasnák.

a nem oda tartozó dolgokat — vagy valami effélét —, inkább egy olyan szó használatát választotta („átfésülte”), ami szigorú értelemben véve valami mást jelent. Ám egy intelligens hallgató hamar kitalálhatja, hogy mire gondolt.<sup>4</sup>

Ez a magyarázat a metaforikus kifejezést (nevezzük M-nek) egy szó szerinti értelemben vett kifejezés (mondjuk SZ) helyettesítőjeként kezeli; SZ ugyanazt a jelentést fejezte volna ki, mint M, ha helyette használtuk volna. M jelentése metaforikus előfordulásában eszerint éppen SZ *szó szerinti* jelentése. E nézet szerint tehát egy kifejezés használata akkor metaforikus, ha jelentése eltér a helyestől vagy normálistól; egy olyan kontextusban, amely lehetővé teszi, hogy a *nem helyén való*, abnormális jelentést felfedezzük és a helyes jelentésre visszavezessük. (E rendkívüli művelet indokoltságát később fogom tárgyalni.)

A metafora *helyettesítés-elméletének* fogom nevezni az összes olyan álláspontot, amely szerint a metaforikus kifejezést bizonyos *szó szerint vett* kifejezések helyett használjuk. (Ezt az elnevezést használnám az olyan elemzésekre is, amelyek szerint a teljes metaforikus mondat helyettesít szó szerinti mondatokat.) A kérdéssel foglalkozó szerzők többsége (általában kritikusokról vagy retorikakönyvek íróiról van szó), mind a mai napig a metafora helyettesítés-elméletének valamilyen változatát fogadja el.

Vegyünk néhány példát: Whately definíciója szerint a metafora az, amikor „két szó jelentése közötti hasonlóság vagy analógia alapján az egyik szó helyettesíti a másikat.”<sup>5</sup> Ha időben nagyot előre ugorva megnézzük az Oxfordi Szótár idevágó szócikkét, abban se különbözik ettől jelentősen a megfogalmazás: „*Metafora*: olyan beszédalakzat, amelynél egy nevet vagy egy leíró kifejezést analógia alapján olyan tárgyra viszünk át, amely különbözik azoktól a tárgyaktól, amelyekre az helyesen alkalmazható; ennek egy esete, metaforikus kifejezés.”<sup>6</sup> Olyannyira megrögződött az ezekben a definíciókban kifejeződő felfogás, hogy egy modern szerző, aki pedig a metafora elméletét tárgyalva kifejezetten egy árnyaltabb és ettől eltérő nézet mel-

4. Figyeljük meg, hogy ez a parafrázis-típus milyen magától értetődően céloz a metafora szerzője által elkövetett hibára. Igen erősen azt sugallja, hogy a metafora használójának meg kellett volna gondolnia, hogy mit is akart valójában mondani. Ebben az értelmezésben tehát a metafora a homályosságot és a zavarosságot elkendőző módszerként jelenik meg.

5. *Richard Whately: Elements of Rhetoric.* (7. javított kiadás, London, 1846.), 280.

6. Az „alakzat” címszónál ezt találjuk: „A normál szórendtől vagy szóhasználatától eltérő bármely „kifejezésforma”, amit azért alkalmaznak, hogy szépséget és változatosságot teremtsen, illetve hogy élénkítse a fogalmazást; ilyen például az aposiopesia, a hiperbola, a metafora, stb.” Ha ezt komolyan vennénk, akkor arra a következtetésre juthatnánk, hogy szükségképpen nem lehet a metafora esete az olyan szóátvitel, amelynek nem célja „a szépség, változatosság vagy az élénkítés”. Avagy a „változatosság” automatikusan minden átvitelre vonatkozik? Azt látjuk tehát, hogy az Oxfordi Szótár meghatározása nem mutat semmiféle előrelépést Whatelyéhez képest. Ahol ő helyettesítendő „szóról” beszél, ott a szótár „nevet vagy leíró kifejezést” említ. Ha ezt úgy értik, hogy csak főnevek (és mellénevek?) lehetnek metaforák, akkor ez bizonyíthatóan téves. Ha viszont nem ez a helyzet, akkor mit kellene „leíró kifejezésen” érteni? És vajon mi okból igazították ki Whately „hasonlóság vagy analógia” utalását úgy, hogy egyedül az analógia szerepeljen a meghatározásban?

lett érvel, ennek ellenére maga is visszacsempészi a jó öreg fordulatot, amikor így definiálja a metaforát: „mást mondunk, mint amire gondolunk”.<sup>7</sup>

A helyettesítés-elmélet szerint egy metafora fókuszát — ami egy szó szerinti kereken belül észrevehetően metaforikusan használt szó vagy kifejezés — olyan jelentés közvetítésére használjuk, amit szó szerint is ki lehetett volna fejezni. Az SZ helyébe a szerző behelyettesíti M-et, az olvasó feladata az eredeti állapot visszaállítása: M szó szerinti jelentését kulcsként használva megtalálni azt az SZ szó szerinti jelentést, amit a szerző kifejezni szándékozott. Egy metafora megértése ahhoz hasonlít, mint amikor rejtjeles kódot vagy találos kérdést fejt meg az ember.

Ha most feltennénk a kérdést, hogy e szerint a nézet szerint miért kellene az írónak olyan feladat elé állítania olvasóját, hogy oldjon meg egy rejtvényt, akkor két választípust várhatunk. Az első az, hogy a kérdéses nyelvből bizonyára hiányzik az SZ szó szerinti megfelelője. A matematikusok azért beszélnek a szög „száráról”, mert nem találtak ennél tömörebb szó szerinti kifejezést a szöget bezáró vonalakra. Amikor pedig „cseresznyeajkúnak” nevezünk valakit, akkor ezt azért tesszük, mert hirtelenjében semmilyen más, céljainknak ennél jobban megfelelő kifejezést nem találunk. A metaforák kitöltik a szó szerinti kifejezésekből álló szókészlet réseit (vagy legalábbis kényelmes rövidítéseket tesznek lehetővé). Ha így nézzük, akkor a metafora a *catachresis* egy fajtája, ami definícióm szerint nem más, mint egy szó új jelentésű használata a szókészlet hiányosságainak orvoslására. A *catachresis* azt jelenti, hogy meglévő szavaknak új jelentést adunk.<sup>8</sup> Ha azonban a *catachresis* valóban szükséges, akkor az újonnan bevezetett jelentés hamar a *szó szerinti* jelentés részévé válik. A „narancs” szót eredetileg bizonyára *catachresis*-szel alkalmazták a színre, de ma már a színre és a gyümölcsre utaló használat egyaránt „bevett” (és nem metaforikus). Az „oszkuláló” görbék prózáibb matematikai érintkezésének már csak érintőlegesen van köze az ajkak eredeti röpke találkozásához. S így van ez más esetekben is, a sikerült *catachresis* sorsa a megsemmisülés.

Ismerünk azonban számos olyan metaforát is, amelyek nem rendelkeznek a *catachresis*-nek tulajdonított érdemekkel, mert van (vagy feltehetőleg van) helyettük ugyanolyan velős szó szerinti kifejezés. Itt van például egy a modern kritikusok által unos-untalan taglalt, nem is túl szerencsés mondat: „Richard egy oroszán”<sup>9</sup>, aminek

7. Lásd: *Owen Barfield: Poetic Diction and Legal Fiction*, az *Essays Presented to Charles Williams* című kötetben, (Oxford, 1947), különösen: 106 — 127. o. A metafora definíciója a 111. oldalon található, ahol Barfield az „elfeledésnek” nevezett kifejezésmód speciális eseteként vizsgálja a metaforát. Érdemes elolvasni az egész tanulmányt.

8. Az Oxfordi Szótár (O.E.D.) a következőképpen definiálja a *catachresis*-t: „Szavak helytelen használata; egy kifejezés alkalmazása olyan dologra, amelyet az nem megfelelően jelöl; tropus vagy metafora szabálytalansága vagy ferdítése.” A magam részéről szívesen elhagynám ebből a pejoratív mellézköngéket. Meglévő szavaink jelentésének új helyzetekre való kiterjesztésében nincsen semmi perverz vagy megengedhetetlen. A *catachresis* csupán a jelentéstranzformáció szembeszökő esete, amely valamennyi élő nyelvben mindennapos jelenség.

9. El tudjuk képzelni, hogy manapság bárki is komoly jelentést tulajdonítson ennek a mondatnak? Én aligha. Hiteles kontextus híján viszont fennáll az a veszély, hogy az elemzés jelentéktelenné, triviálissá és értelmetlenné válik.

a szó szerinti jelentését azonosnak tekintjük a „Richard bátor” mondat jelentésével.<sup>10</sup> Itt tehát nem mondhatjuk, hogy a metafora szókincsgazdagító szerepet tölt be.

Amikor a catachresisre nem lehet hivatkozni, akkor a kevés közvetlen metaforikus kifejezés alkalmazását stilisztikai megfontolásokkal indokolják. Eszerint a metaforikus kifejezés (szó szerinti használata) gyakran konkrétabb tárgyat idéz fel, mint szó szerinti megfelelője, s ez feltehetőleg kellemesen érinti az olvasót. (Azaz gyönyörűséget okoz neki, midőn elméje Richardtól a témától idegen oroszlanig szökellve mulatja magát.) Felmerül az a feltételezés is, hogy az olvasó élvezetét leli a már említett problémamegoldásban, hogy szórakoztatják azok a szerzői fogások, amelyekkel az félig kimondja, félig elrejtja a jelentést. A metaforák, úgymond, „kellemes meglepetéssel” borzongatják az olvasót, stb. Ezek a „magyarázatok” egytől-egyik a következő elven alapulnak: amikor a nyelv bizonyos furcsaságait illetően kétségeink támadnak, akkor olybá vehetjük, hogy ezek a befogadó gyönyörködtetését szolgálják. Ennek a magyarázó elvnek az az óriási előnye, hogy nem szükséges evidenciákkal alátámasztani.<sup>11</sup>

Az olvasói élményekre vonatkozó spekulációk közös vonása — különféle egyéb érnyeiktől eltekintve —, hogy a metaforát díszítésnek tekintik. Tehát azokat az eseteket kivéve, amikor a metafora a catachresis egy esete, vagyis a szó szerinti nyelv időleges hiányosságait orvosolja, a metafora célja a szórakoztatás és a mulattatás. Használata eszerint a felfogás szerint mindig eltévlyedés „az egyszerű és szigorúan az alkalomhoz illő” stílustól (Whately).<sup>12</sup> Így ha a filozófusoknak bármi fontosabb dolguk akad, mintsem hogy gyönyörködtessék olvasóikat, metaforáknak nem lehet helyük komoly filozófiai vitákban.

#### IV.

Az az álláspont, mely szerint a metaforikus kifejezés jelentése valamilyen átalakítása normális szó szerinti jelentésének, a „figuratív” nyelvről kialakított általánosabb

10. *Gustav Stern: Meaning and Change of Meaning* című tanulmányában található meg ennek a példának a részletekbe menő, ábrákkal kiegészített elemzése (lásd: Göteborgs Högskolas Arsskrift, 1932., 32. kötet, 1. rész) A 300. és az azt követő oldalakon azt igyekszik bemutatni, hogy miként segít a kontextus az olvasót abban, hogy az „oroszlan” jelentéstartalmából *kiválassza* azt a tulajdonságot (bátorság), ami Richardra mint emberi lényre ráillik. Felfogásom szerint ez az elemzés a helyettesítés-elmélet egyik válfaját támasztja alá.

11. Arisztotelész szerint a metafora használatának titka a tanulás örömeiben rejlik; Cicero a szerzői eredetiség élvezetében véli megtalálni a gyönyörűség forrását, a kézenfekvőn túlmutató, illetve élénk előadásmód élvezetében. Ezekkel és más klasszikus nézetekkel kapcsolatban lásd *E. M. Coppe: An Introduction to Aristotle's Rhetoric*. London, 1867., 3. könyv, B függelék, 2. fejezet, „A metaforáról”.

12. Stern idézett tanulmányában minden beszédalakzatról feltételezi, hogy azok „beszélő szándéka szerint kifejezőbbek és alkalmasabbak speciális rendeltetésű beszédfunkciók betöltésére, mint a ’közönséges állítások’”, 296. o. Szerinte a metafora alkalmas a téma hatásos „kiaknázására” (Steigerung), de a használatát irányító tényezők „nem szimbolikus és kommunikatív, hanem expresszív és hatáskeltő (speciális rendeltetésű) beszédfunkciókat tartalmaznak”. (296. o.) Ez magyarul azt jelenti, hogy a metaforák kifejezésre juttathatnak érzéseket, vagy különféle érzésekre és cselekvésekre készíthetnek másokat, de jellegzetesen semmit se *mondanak*.



nézet speciális esete. Eszerint minden szemantikai (és nem csupán szintaktikai) változással járó beszédalakzat a szórend puszta felcserélése tehát nem értendő ide) a szó szerinti jelentés valamilyen átalakításából áll. A szerző a szándékainak megfelelő  $j$  jelentést egy  $f(j)$  függvény formájában adja meg. Az olvasó feladata, hogy az  $f^{-1}$  inverz függvény alkalmazásával megkapja az  $f^{-1}(f(j))$  függvényt, azaz az eredeti  $j$  jelentést. Különböző függvény alkalmazásával különböző tropusokat kapunk. Így az ironia esetében szándéka *ellenkezőjét* mondja a szerző, hiperbolánál *túloz*, stb.

Milyen jellemző függvénytranszformációt tartalmaz tehát a metafora? Már meg is van a válasz: vagy az *analógiát* vagy a *hasonlóságot*.  $M$  vagy hasonló, vagy analóg jelentésű szó szerinti megfelelőjéhez,  $SZ$ -hez képest. Ha egyszer az olvasó már felfedezte a szándékolt hasonlat vagy analógia alapját (a keret vagy a szélesebb kontextus segítségével), akkor jó nyomon halad afelé, hogy a szerző eredeti, szó szerinti jelentést ( $SZ$ ) megtalálja.

Azok a szerzők, akik szerint egy metafora lényegében az alapját képező analógia vagy hasonlat *megjelenítéséből* áll, egy olyan elmélet hívei, amit én a metafora hasonlítás-elméletének nevezek. E szerint az elmélet szerint, amikor Schopenhauer egérfogónak nevezte a geometriai bizonyítást, akkor (burkolt formában) nem mást *állított*, mint a következőt: a geometriai bizonyítás *olyan mint* az egérfogó, hiszen mindkettő csalóka jutalommal kecsegtet, lépésről lépésre csábítja áldozatát egyre közelebb a célhoz, ahol is mindkettő kínos meglepetést okoz, stb. Ez az állapot összevont vagy kihagyásos *hasonlatnak* tekinti a metaforát. Mint majd látni fogjuk, minden „hasonlítás-elmélet” egy „helyettesítés-elmélet” speciális esete, mivel a metaforikus állítást helyettesíthetőnek tartja egy ekvivalens *hasonlatot* tartalmazó szó szerinti állítással.

Whately szerint „a Hasonlatot vagy Hasonlítást úgy tekinthetjük, mint ami csak formájában különbözik a metaforától; ezeknél *állítjuk* a hasonlóságot, míg a metaforával csak utalunk arra.”<sup>13</sup> „A metafora olyan hasonlítás, amelyet egy kifejezés puszta használata tartalmaz” — tartja Bain és hozzáteszi, hogy a metafora „előnyei, illetve veszélyei és torzításai egyaránt abban a körülményben rejlenek, hogy jellegzetességei egyetlen szóra vagy legfeljebb egy kifejezésre szorítkoznak”.<sup>14</sup> Ez a metaforaelmélet igen népszerű: a metafora sűrített hasonlat vagy hasonlítás.

A kéznél lévő „Richard egy oroszlán” példamondat segítségével jól illusztrálhatjuk a helyettesítés-elmélet (korábban bemutatott változata) és az általam hasonlítás-elméletnek nevezett speciális formája közötti különbséget. Az első felfogás szerint ez a mondat nagyjából ugyanazt jelenti, mint a „Richard bátor” mondat, míg a második szerint hozzávetőlegesen a „Richard olyan (bátorságát tekintve), mint egy oroszlán” állítással egyezik meg a jelentése, a zárójelbe tett szavakat is beleértve, amelyek

13. Lásd Whately, idézett mű, aki ezután bevezet egy megkülönböztetést: „Van szigorú értelemben vett hasonlóság, azaz a szóban forgó tárgyak *közvetlen* hasonlósága (mint amikor „*búzatábláról*” beszélünk vagy hullámokat hasonlítunk *helyekhez*”, és van „Analógia, ami az Arányok hasonlósága, amikor is a szóban forgó tárgyak hasonló módon viszonyulnak más tárgyakhoz; ilyen értelemben beszélünk az értelem „*fényéről*”, vagy „*megvilágosodásról*”, illetve a fogságba esett sebesült harcost egy partravetett hajóhoz hasonlítjuk”.

14. Alexander Bain: English Composition and Rhetoric, (bővített kiadás, London, 1887.), 159.

azonban explicit módon nem részei az állításnak. A metaforikus kifejezést mindkét fordítás valamilyen *szó szerinti* ekvivalens helyettesítőjének tekinti. A hasonlítás-elmélet csupán egy kidolgozottabb parafrázist ad, amennyiben e szerint az elmélet szerint az eredeti állítás éppúgy szól az oroszánokról, mint Richardról.<sup>15</sup>

Egy ilyen hasonlítás-elmélettel szemben az a legfőbb ellenvetés, hogy már-már a semmitmondással határosan homályos. Feltevésünk szerint az a kérdés, hogy miként működhet egy metaforikusan használt (*M*) kifejezés egy szó szerinti (*SZ*) kifejezés helyén, amelynek megközelítőleg szinonimája. Erre a kérdésre az elmélet azt a választ adja, hogy amire *M* (szó szerinti használatban) vonatkozik, az *hasonló* ahhoz, amire *SZ* vonatkozik.

Kérdéses azonban, hogy mit kezdhetünk ezzel a válasszal. Érezhetünk ugyanis némi csábítást arra, hogy a hasonlóságokat „objektíven adottnak” tekintsük, csak azért, hogy az „*A P* szempontból olyan-e, mint *B*?” kérdésre egyértelmű és eleve meghatározott választ adhassunk. Ha ez lehetséges lenne, akkor a hasonlatokat ugyanolyan szigorú szabályok irányítanák, mint a fizika állításait. Csakhogy a hasonlóság mindig fokozatok kérdése, úgyhogy egy igazán „objektív kérdést” olyan formában kellene feltenni, hogy „*P* vonatkozásában *A* közelebb áll-e *B*-hez mint *C*?” vagy hogy „*P* fokozatainak ilyen és ilyen skáláját tekintve *A* inkább hasonlít-e *B*-re, mint *C*?”. Viszont a metaforikus állítások abban a mértékben vesztenek hatékonyságukból és érdemlegességükből, amilyen mértékben ilyen megfogalmazásokhoz közeledünk, mivel éppen azokban az esetekben van metaforára szükségünk, amikor még nem lehet szó tudományos pontosságú állításokról. A metaforikus állítás nem egy szabályszerű összehasonlítást, vagy valamilyen másféle szó szerinti állítást helyettesít; saját *megkülönböztető* teherbírással és teljeesítőképeséggel rendelkezik. Gyakran mondunk olyasmit, hogy „*X* egy *M*”. Ilyenkor *M* és egy számításba vett *SZ* (vagy inkább egy *SZ*<sub>1</sub>, *SZ*<sub>2</sub>, *SZ*<sub>3</sub>, ... végtelen rendszer egyik elemének) valamilyen szándékolt kapcsolatot hívjuk életre, abban az esetben is, ha a metafora megszerkesztését megelőzően aligha találtunk volna *M* és *SZ* között bármilyen szó szerinti vehető hasonlóságot is. Ilyen esetekben gyakran többre megyünk azzal az állítással, hogy a metafora *megteremti* a hasonlóságot, mint azzal, hogy a metafora már előzetesen meglévő hasonlatosságot jelenít meg.<sup>16</sup>

15. A hasonlítás-elméletek feltehetőleg *Arisztotelész* Poetikájának egy rövid megállapítására vezethetők vissza: „Metafora a szó más jelentésre való áttétele, mégpedig vagy a nemről a fajra, vagy a fajról a nemre, vagy a fajról a fajra, vagy pedig analógia alapján.” (1457b). Nincs itt helyem *Arisztotelész* nézeteinek olyan részletes vizsgálatára, amilyent az megérdemel. Az *Arisztotelészre* támaszkodó felfogás érdembeli védelme *S. J. Brown: The World of Imagery* című könyvében olvasható (London, 1927., 67. o.-tól).

16. A hasonlítás-elmélet részletes vizsgálata sok minden másra is ki kellene térjen. Tanulságos lenne például megvizsgálni olyan ellentétes esettípusokat, amelyeknél a formális hasonlítást rész-sítjük előnyben a metaforával szemben. Egy összehasonlítás gyakran csupán bevezetés a hasonlóság indítékainak explicit ismertetéséhez, amíg egy metaforától nem várjuk el, hogy megmagyarázza önmagát. (Nem mindegy például, hogy hasonlósági jegyeket keresve *összevetünk* egy farkaspoftát egy emberi arccal, vagy pedig *farkasszerűnek* látunk egy emberi arcot. (Kétségtelen azonban, hogy bizonyos metaforák és *bizonyos* hasonlatok között nem élesek a határok.)

## V.

Most egy olyan elemzéstípust vizsgállok meg, amit a metafora *interakció-elméletének* fogok nevezni. Úgy tűnik nekem, hogy ez mentes a helyettesítés- és hasonlításelméletek hiányosságaitól és egyaránt figyelemre méltó megvilágítását adja a metaforák használatainak és korlátainak.<sup>17</sup>

Induljunk ki a következő állításból: „Amikor metaforát használunk, akkor — a legegyszerűbben fogalmazva különböző dolgokról két különböző, de együttesen és egyetlen szóban vagy kifejezésben megjelenő gondolatunk van, ezek interakciójának eredménye a jelentés.”<sup>18</sup>

Mindjárt érthető lesz, hogy mit is akart ezzel Richards mondani, ha megjegyzését egyik korábbi példánkra alkalmazzuk: „A szegények Európa négerai”. A helyettesítés-elmélet legegyszerűbb változata szerint ez a mondat közvetetten állít valamit Európa szegényeiről. (De mit? Hogy a szegények egy elnyomott osztály tagjai? Hogy élő szemrehányást jelentenek a közösség hivatalos eszményeire nézve? Hogy a szegénység örökletes és kitörölhetetlen?) A hasonlítás-elmélet azt állítja, hogy e velős mondás *összehasonlítást tesz* szegények és négerek között. Mindkét értelmezéssel szemben Richards azt mondja, hogy az európai szegénységről és az amerikai négekről „együttesen felidéződő” és „interakcióba lépő” gondolataink hoznak létre egy jelentést, amely ennek az interakciónak az eredménye.

Azt hiszem, úgy kell ezt érteni, hogy az adott kontextusban a „négerai” fókusz egy új jelentést kap, amely nem egészen azonos sem a szó szerinti jelentéssel, sem azaz a jelentéssel, amelyet a kifejezés valamelyik szó szerinti helyettesítője adna. Az új kontextus, (az én terminológiámban a metafora „kerete”), megköveteli a fókusz jelentésének *kiterjesztését*. Eszerint Richards értelmezése azt feltételezi, hogy ahhoz, hogy egy metafora elérje a hatást, az olvasónak tudatában kell lennie a jelentés kiterjesztésének, azaz észben kell tartania mind a régi, mind pedig az új jelentést.<sup>19</sup>

De hogyan jön létre ez a kiterjesztett vagy megváltozott jelentés? Richards egy helyen a két kifejezés (a „szegények” és a „négerai”) „közös jellemzőjét” a „metafora alapjának” nevezi. (*The Philosophy of Rhetoric*, 117. o.). Azaz egy szó vagy egy kifejezés metaforikus használatánál csupán a szó szerinti használatok jelentéstartalmának egy *válogatott csoportját* kell figyelembe venni. Úgy tűnik azonban, hogy

17. A legjobb források I. A. Richards írásai, különösen a *The Philosophy of Rhetoric* című könyvének (Oxford, 1936.) ötödik (Metaphor) és hatodik (Command of Metaphor) fejezete. Nagyjából ugyanezt a területet öleli fel az *Interpretation in Teaching*. (London, 1938.) is, lásd a 7. és 8. fejezetet. W. Bedell Stanford egy általa „integráció-elméletnek” nevezett felfogást véd *Greek Metaphor* című könyvében (Oxford, 1936.), alapos elmélyüléssel és tudással (lásd különösen a 101. o.-tól). Sajnos, mindkét szerző nehezen boldogul a védett álláspont természetének megvilágításával. W. Empson: *The Structure of Complex Words*, (London, 1951.) című könyvének 8. fejezetében összefoglalót ad Richards metaforaelméletéről.

18. *The Philosophy of Rhetoric*, 93. o. Richards még azt is írja, hogy a metafora „alapjában véve gondolatok kölcsönzése és érintkezése, kontextusok tranzakciója” (94. o.). „Egy metaforához” — írja Richards — „két, a metafora jelentésében együttesen közreműködő képzet szükséges” (119. o.).

19. Talán azért írja Richards, hogy „a metafora által létrehozott azonosításról vagy összeolvadásról beszélni majdnem mindig félrevezető és veszélyes”.

Richards ezúttal kivételesen maga is azoknak a korábbi és kevésbé érzékeny elemzéseknek a hibájába esik, amelyeket szeretett volna meghaladni.<sup>20</sup> Biztosabb talajon áll, amikor azt mondja, hogy az olvasó két képzet „összekapcsolására” kényszerül (id. mű, 125. o.). Ebben az összekapcsolásban rejlik a metafora titka és misztériuma. Két „együttesen fellépő” (vagy másként: „egymást megvilágító”, illetve „együttműködő”) gondolat „interakciójáról” beszélni persze úgyszintén a *metafora használat* egy esete, amely erőteljesen arra épít, hogy a jó olvasó dinamikusan reagál majd az ilyen nem éppen közönséges metaforákra. Nincs is kifogásom az ellen, hogy metaforákról beszélve metaforákat használjunk (ha azok jók). De ha már itt tartunk, akkor érdemes lenne többfélét használni, nehogy a szívünknek kedves metaforák felszínes bája félrevezessen minket.

Próbáljuk meg például a metaforát *szűrőnek* tekinteni, s most vizsgáljuk meg azt az állítást, hogy „Az ember farkas”. Azt mondhatjuk, hogy itt *két* alanyunk van — a *főtéma* az ember (vagy az emberek) és a *melléktéma*, a farkas (vagy a farkasok). Nos, akkor egy olyan olvasónak, aki farkasok dolgában eléggé járatlan, a kérdéses metaforikus mondat nem azt jelentené, ami a beszélő szándéka volt. Am itt nem annyira arra van szükség, hogy az olvasó ismerje a „farkas” bevett szótári jelentését, vagy hogy képes legyen használni szó szerinti jelentéseiben, inkább valami olyasminak az ismeretére lenne szükség, amit én az *asszociált közhelyek rendszerének* fogok nevezni. Képzeljünk el egy laikust, akit felkérünk, hogy minden különösebb felkészülés nélkül beszéljen a farkasokról. Mindaz, amit ez az illető a farkasokról igaznak tartana és állítások formájában a tudomásunkra hozna nagyjából azonos azzal, amit én itt a „farkas” szóhoz asszociált közhelyek rendszerének nevezek. Feltételezem, hogy bármely adott kultúrában eléggé jól megegyeznének a különböző személyek válaszai, s egy felbukkanó szakértő, bár szokatlanul tájékozott lehet a témában, azért ismerné azt is, „amit az utca embere gondol a dologról”. Szakértői szempontból a közhelyek rendszere tartalmazhat féligazságokat vagy vitathatatlan tévedéseket (példa erre amikor a bálnát halként osztályozzák), de a metafora hatássóságát tekintve nem az a fő, hogy a közhelyek igazak, hanem hogy készen adottak és bármikor előhívhatók legyenek. Ezért van az is, hogy némelyik metafora hatásos egy bizonyos társadalomban, de a másikban visszásnak tetszhet. Azok például, akik azt tartják, hogy a farkasok halott emberek reinkarnációi, azok az itt felvázoltól lényegesen eltérő módon fogják értelmezni „Az ember farkas” mondatot.

Másképp nézve a dolgot: a „farkas” szó szerinti használatait szintaktikai és szemantikai szabályok irányítják, s ezek megszegése értelmetlenséghez vagy önellentmondáshoz vezet. Ezen túlmenően felfogásom szerint egy szó szó szerinti használatai feltételezik mindazt, ami a farkasokkal kapcsolatban általános vélekedés (a forgalomban lévő közhelyeket), s ami egy adott beszédközösség közös tulajdonát képezi. Az ilyen közhelyek tagadása, (azt mondani például, hogy a farkasok vegetáriánusok, vagy hogy könnyen megszelídíthetők) paradox hatást szül és feltétlenül magyarázatra szorul. Normális esetben az a beszélő, aki „farkast” mond, valamilyen értelemben

20. Richards rendszerint azt igyekszik megmutatni, hogy a két kifejezés közötti hasonlóság legfeljebb *része* a metaforánál a jelentések interakciójához szükséges bázisnak.

a vadságra, a ragadozó és veszedelmes természetre utal. A farkas képze egy olyan lazán körvonalazható, de azért mégis kellőképpen meghatározott képzetrendszer része, amely lehetővé teszi ezeknek az elemeknek a részletes felsorolását.

Amikor valaki (metaforikusan) farkasnak nevez egy embert, ezzel felidézi a farkas-közhelyek egész rendszerét. Ha az ember farkas, akkor más állatok prédájára éhes, vad, vérszomjas, dögevő, stb. Valamilyen megszokott vagy sajátos értelemben minden beleértett állítást hozzá kell illeszteni a főtémához (az emberhez), ami megfelelő metafora esetén, legalább is részben, nem is okoz különösebb nehézségeket. Egy rátermett hallgató a farkas-implikációk rendszerének segítségével megalkotja majd a főtéma megfelelő implikációinak rendszerét, amelyek azonban *nem* azonosak az „ember” szó szerinti használatainál *általában* felidézett közhelyekkel. Így az új implikációkat a „farkas” szó szerinti használatával asszociált implikációs rendszer fogja meghatározni. Elsősorban azok az emberi jellegzetességek kerülnek előtérbe, amelyekről erőltettség nélkül leht „farkas-nyelven” beszélni, míg azok a vonások, amelyek nem ilyenek, kevésbé játszanak szerepet. Tehát a farkas-metafora egyes részleteket háttérbe szorít, másokat kiemel, röviden: egyfajta *szervezőelv*ként alakítja az emberrel kapcsolatos felfogásunkat.

Tegyük fel, hogy az éjszakai égboltot nézem egy erősen bekormozott üvegen át, amelyen azonban bizonyos vonalak világosan vannak hagyva. Akkor kizárólag azokat a csillagokat fogom látni, amelyek beleeshetnek a szűrőn előre kialakított vonalakba; a kormozott üveg tehát a szemem elé kerülő csillagok látványát megszervező szűrőrendszerként működik. Ilyen szűrőnek képzelhetjük a metaforát is, a metafora fókusz-szavának „asszociációs közhelyrendszere” pedig a kormozott üveg vonalhálózatának a szerepét tölti be. Úgy is mindhatjuk, hogy a főtémát a metaforikus kifejezésen „keresztül” látjuk, vagy — ha úgy jobban tetszik — , hogy a főtéma „rá van vetítve” a melléktéma jelentésmezőjére. (Az utóbbi analógia értelmében „a leképezés törvényét” a metafora fókuszát alkotó kifejezés határozná meg.)

Vagy vegyünk egy másik példát. Tegyük fel, hogy azt a feladatot kaptam, hogy lehetőség szerinti kizárólag a sakkozásnál használt szókincs segítségével beszéljem el egy csata történetét. A felhasználható kifejezések meghatározzák majd az implikációrendszert, ami csataleírásomnak korlátokat szab. A sakkszókincs kényszerű választéka miatt a csata bizonyos vonásait kiemelem majd, másokat viszont figyelmen kívül kell hagynom, s az egészet úgy kell alakítanom, hogy az adott leírásmód keretei között a lehető legkevesebb feszültséggel járjon. A sakkszókincs szűr és transzformál: nem csupán kiválasztja, hanem előtérbe is állítja a csata olyan vonásait, amelyeket más közegen keresztül egyáltalán nem lehetne látni. (Vannak olyan csillagok is, amelyeket csak akkor láthatunk, ha távcsövet használunk.)

Nem szabad figyelmen kívül hagynunk azt a szemléletváltozást sem, ami rendszeren velejárója a metaforikus nyelvhasználatnak. Egy farkas (a konvenciók szerint) gyűlöletes és riasztó lény; így amikor egy ember/farkasnak nevezünk, akkor arra is utalunk, hogy ő is gyűlöletes és riasztó jelenség (ami egyúttal egy a logikusnak ellentmondó szemlélet táptalajává és megerősítőjévé válik.) A sakkszókincset pedig elsősorban egy rendkívül mesterséges beszédkontextusban használjuk, amely lényegében kizárja az érzelmkifejezés minden formáját. Így amikor egy csatát úgy próbálunk

elbeszélni, mintha az egy sakkparti volna, akkor ez a választott nyelvi közeg ugyan-csak lehetetlenné teszi a hadviselés érzelmileg felkavaró részleteinek ecsetelését. (A metaforák filozófiai használatának is gyakran vannak hasonló melléktermékei.)

Egy meglehetősen nyilvánvaló ellenvetés az interakció-elmélet fenti meggondolásaival szemben az, hogy ezek szerint azt is feltételezhetjük, hogy a főtémára való átvitel során a melléktémával asszociált közhelyek némelyike maga is metaforikus jelentésváltozáson megy át. És ezeket a változásokat, ha valóban létrejönnek, nehezen magyarázhatjuk az eddigieknek megfelelően. Azt lehetne mondani tehát, hogy a főmetaforát egy sor almetaforára lebontva elemeztük, s így ez a magyarázat vagy körben forgó, vagy végtelen redukciók sorozatához vezet.

Erre azt lehetne mondani, hogy nem igaz, hogy az „asszociált közhelyek” minden jelentésváltozását metaforikus módosulásként kellene értelmezni. Hiszen ezeket sok esetben jobb lenne a jelentés kiterjesztéseként leírni, mivel a két fogalomrendszer között nem alakul ki felismerhető kapcsolat. Nem vállalkozom annak magyarázatára, hogy általában hogyan jönnek ilyen kiterjesztések vagy eltolódások; és nem is hiszem, hogy létezne olyan egyszerű magyarázat, ami az összes esetre ráillik. (A legegyszerűbb megoldás az, ha valami olyasmit motyog az ember, hogy „analógia alapján”, ám a tüzetesebb vizsgálódás során hamar kiderül, hogy a kontextusból függő jelentéseltolódásnak a legkülönbébb „alapja” lehet, sőt, hogy időnként teljesen alaptalanul megy végbe.)

Másodszor: tagadhatatlan, hogy egy metafora implikációi között számos alárendelt metaforát találhatunk. De ezeket az alárendelt metaforákat azt hiszem rendszert kevésbé „nyomatékosan” kell érteni, azaz ezekre az implikációkra kisebb hangsúlyt kell helyezni. (Egy metafora implikációi egy zenei akkord felhangjaihoz hasonlóak; ha túl nagy „hangsúlyt” helyezünk rájuk, az olyan, azaz olyan értelmetlen, mintha a felhangokat ugyanolyan hangosan szeretnénk megszólaltatni, mint a főhangokat. Akárhogy is, az elsődleges és az alárendelt metaforák a nyelvhasználat azonos területéhez tartoznak, tehát kölcsönösen az implikációk egy és ugyanazon rendszerét erősítik meg. Ott viszont, ahol lényegesen új metaforák jelennek meg az elsődleges metafora kibontása során, komoly veszélye van a gondolati zavarosságnak (gondoljunk csak a „nem tiszta metaforák” használatát tiltó szokásos intelmekre).)

A metafora eddig vázolt magyarázata némi korrekcióra szorul az elfogadható elméleti igényesség jegyében. A legegyszerűbb eseteknél, amikor a szerző csupán olyan köznapi ismeretek (és téveszmék) tárházából merít, amelyek feltehetőleg közönsége előtt is köztudottak, elegendő az „asszociált közhelyekre” utalni. De egy költeményben vagy hosszabb prózai munkában az író — mielőtt metaforái eszközöként használná őket — a kulcskifejezések szó szerinti használatának újszerű implikáció-rendszerét hozhatja létre. (Egy szerző sokat tehet azért, hogy a szándékainak megfelelő jelentés explicit kifejtésével elnyomja a „szerződés” szó nem kívánatos implikációit, még mielőtt hozzáfogna az önrendelkezés egy szerződéselméletének kifejtéséhez. Vagy egy természetrajongó, aki igazán ismeri a farkasokat, annyi mindent elárulhat nekünk ezekből az ismeretekből, hogy amikor ő mondja, hogy farkas az ember, ez egészen feltűnően mást jelenthet, mint amit ennek a fordulatra a szokásos használata.) A metaforákat éppúgy alátámaszthatják különlegesen megalkotott implikáció-rendsze-

rek, mint bevett közhelyek; metaforák készülhetnek mérték után is, nem szükséges, hogy konfekcióra gyártottak legyenek.

Az is túlzott leegyszerűsítés, hogy olybá vettük, mintha a metaforikus állítás változatlanul hagyná a metaforikus kifejezés implikációrendszerét. A szándékainknak megfelelő nyelvhasználat segít a felhasznált rendszer jellegének meghatározásában (mintha a csillagok állása részben meghatározná annak a szűrőnek a jellegét, amelyen keresztül nézzük őket). Ha az embert sajátos megvilágításba helyezi az, hogy farkasnak nevezzük, akkor azt sem szabad elfelejtenünk, hogy ez a metafora a farkast is emberibb színben tünteti fel, mint gondolnánk.

Remélem, hogy az az „interakció-elmélet”, amit megpróbáltam itt körvonalazni, alkalmas az ilyesfajta bonyodalmak magyarázatára is.

## VI.

Azt hiszem, most már elegendő példát és illusztrációt láttunk ahhoz, hogy (mintegy összefoglalásként) nyíltan megfogalmazzak néhány olyan vonást, amiben az általam javasolt „interakció-elmélet” különbözik mind a „helyettesítés-” mind pedig a „hasonlítás-elméletektől”. Az „interakció-elmélet” abban a formában, ahogy én kifejtettem, a következő hét pont mellett foglal állást:

(1) Egy metaforikus állításnak két megkülönböztethető témája van — egy „főtéma” és egy „melléktéma”.<sup>21</sup>

(2) Rendszerint jobb, ha inkább „dolgok rendszerének” tekintjük ezeket a témákat, mintsem „dolgoknak”.

(3) A metafora úgy fejt ki hatását, hogy a melléktéma egy jellemző „asszociált implikációrendszerét” a főtémára vonatkoztatja.

(4) Ezek az implikációk rendszerint a melléktémával kapcsolatos „közhelyekből” állnak, de alkalmasint a rendszer tartalmazhat az író által *ad hoc* létrehozott szokatlan implikációkat is.

(5) A metafora kiválasztja, kiemeli, illetve háttérbe szorítja és rendszerbe szervezi a főtéma jellemzőit azáltal, hogy olyan állításokat is belefoglal, amelyek szokványosan a melléktémára vonatkoznak.

(6) Ez jelentéseltolódást okoz a metaforikus kifejezéssel azonos rendszert alkotó, vagy annak családjába tartozó szavaknál. Ezek közül némelyik, ha nem is mindegyik, jelentéseltolódás metaforikus átvitel lehet. (Az így keletkezett alárendelt metaforákat mindazonáltal kevésbé „hangsúlyosan” kell olvasnunk.)

(7) Ezeknek a szükségszerű jelentéseltolódásoknak általában nincs egyszerű „alapjuk”; nincs mindenre kiterjedő magyarázat arra, hogy bizonyos metaforák miért töltenek be ragyogóan a szerepüket és mások miért maradnak hatástalanok.

A tézisek vizsgálatából kiderül, hogy (1) összeegyeztethetetlen a „helyettesítés-elmélet” legegyszerűbb változataival; (7) pedig formálisan összeegyeztethetetlen a

21. Erre már korábban is sokszor rámutattak. Például: „Ami a metaforikus kifejezést illeti, az, ha mértékkel használt, kiválósága a stílusnak, mivel két képzetrel ad meg nekünk egyet”. (Samuel Johnstont idézi Richards, i. m. 93. o.). A „téma” szó használata egyébként nem teljesen problémamentes. Lásd a 23. jegyzet terminológiai megjegyzéseit.

„hasonlítás-elmélettel”. A többi pont azt indokolja részletesen, hogy a „hasonlítás-elméletek” miért nem elfogadhatóak.

A három nézet közötti eltéréseket azonban könnyű eltúlozni. Ha ragaszkodnánk ahhoz, hogy csak azokkal az esetekkel számoljunk mint „valódi” metaforákkal, amelyek mind a hét felsorolt pontot kielégítő példák, akkor nagyon kis számú esetre kellene leszűkítenünk a „metafora” szó helyes használatát. Ez egy olyan meggyőző „metafora” szó helyes használatát. Ez egy olyan meggyőző „metafora” definícióra csábítana, amelynek értelmében minden metaforát egyedien bonyolult esetnek kellene tartanunk.<sup>22</sup> Ezzel viszont nagyon eltávolodnánk a „metafora” szó forgalomban lévő használataitól, s ugyanakkor valamilyen más címkét kellene találnunk a metafora triviálisabb eseteinek jelölésére. Egyébként épp az ilyen triviális eseteknél tűnik néha úgy, hogy a „helyettesítés-” és „hasonlítás-elméletek” használhatóbban, mint a metafora „interakció-elméletei”. Talán az lenne a legjobb, ha a metaforákat a „helyettesítés”, a „hasonlítás” és az „interakció” példái szerint *osztályoznánk*. A filozófia szempontjából viszont kizárólag az utolsó típusok érdekesek.

A helyettesítésen és a hasonlításon alapuló metaforák (talán a catachresis eseteit kivéve) szó szerinti fordításokkal helyettesíthetők. Ilyenkor ugyan mindig elvesz valami az eredeti metafora vonzerejéből, frissességéből vagy szellemességéből, a *kognitív* tartalom azonban nem szenved csorbát. Az „interakción alapuló metaforákat” azonban nem lehet ugyanígy átváltani. Ezek ugyanis olyan módon működnek, ami azt kívánja az olvasótól, hogy egy implikációrendszer („közhely-rendszer” vagy egy bizonyos céllal létrehozott különleges rendszer) segítségével kiválogassa, kiemelje és rendszerbe szervezze egy másik jelentésmező elemeit. „Melléktémát” használni egy „főtéma” megvilágításához olyan sajátos (noha mindenkori tanulási tapasztalatainkból eléggé ismerős) *értelmi* művelet, amely megköveteli, hogy mindkét témáról egyidejűleg legyen tudomásunk, de ami nem merül ki pusztán e két téma valamiféle *összehasonlításában*.

Tegyük fel, hogy megpróbáljuk „egyszerű nyelven” elmondani egy interakción alapuló metafora kognitív tartalmát. Bizonyos mértékig a két téma számos fontos kapcsolatát megállapíthatjuk ezen a módon (bár a melléktéma implikáció-rendszerében bekövetkezett eltolódással járó jelentésbővülést nem fogjuk tudni tökéletesen leírni a szó szerinti parafrázis segítségével). Csakhogy az így nyert szó szerinti értelmű állításcsoport korántsem rendelkezik majd ugyanazzal a megvilágító és informatív erővel, mint az eredeti. Először is, azok az implikációk, amelyeket korábban a vájt fülű olvasóknak kellett kibontaniuk, akik finom érzékkel állapították meg azok belső sorrendjét és fontossági rangsorát, most explicit formájukban úgy állnak előttünk, mintha mind egyenlő súllyal rendelkeznének. A szó szerinti parafrázis elkerülhetetlenül túl sokat mond és rossz helyre teszi a hangsúlyokat. Kiváltképp pedig azt

22. Rokonszenvezem Empson meggyőződésével, miszerint „a metafora terminust jobb lenne csak arra vonatkoztatni, amit maguk a beszélők is gazdag, szuggesztív, vagy rábeszélő erejű szóhasználatnak éreznek, mintsem olyanokat is bevenni, mint az asztal lába és ehhez hasonlókat”. (The Structure of Complex Words, 333. o.). Csakhogy az ellenkező veszéllyel is számolni kell: egy ilyen definíció túlzott fontosságot tulajdonít a metaforáknak, s ezzel rendkívül leszűkíti a tárgyról alkotott elképzeléseinket.



szeretném hangsúlyozni, hogy ilyen esetekben a *kognitív* tartalom is csorbát szenved. A szó szerinti parafrázis leglényegesebb fogyatékosága nem az, hogy esetleg fárasztóan terjengős, vagy unalmasan szájbarágó lehet (illetve, hogy a stílus minőségét tekintve messze nem ideális). A parafrázis azért nem adhat tökéletes fordítást, mert nélkülözi az eredeti metafora *megvilágító erejét*.

Viszont a metafora alapjainak „explikálása” vagy részletezése szerfelett érdekes lehet, főleg ha nem tekintjük a metaforával azonos kognitív értékűnek. Az ilyen vizsgálódás nem okoz nagyobb károkat egy erőteljes metaforában, mint egy zenei mesterműben harmónia- és dallam-szerkezetének elemzése. Nem kétséges, hogy a metaforák veszélyesek, s talán különösen így van ez a filozófiában. Ám a metaforahasználat ellen emelt tilalom szándékosan és káros módon korlátozná megismerő képességünket.<sup>23</sup>

(Fordította: Melis Ildikó)

(In: Max Black „Metaphor” *Proceedings of the Aristotelian Society*. N. S. 55 /1954–55/ 273 – 294.)

23. *Terminológiai megjegyzés:* A helyettesítés- vagy hasonlítás-elmélettel magyarázható metaforáknál a következő tényezőket szükséges megkülönböztetni:

- (I) valamilyen  $K$  szó vagy kifejezés,
  - (II) amely egy bizonyos  $V$  verbális keretben fordul elő.
  - (III) így tehát  $V(K)$  a szóban forgó metaforikus állítás,
  - (IV) a  $j'K$  jelentés, ami  $K$  jelentése  $V(K)$ -ban,
  - (V) és ami ugyanaz, mint  $j(X)$  szó szerinti jelentése, ahol  $X$  valamilyen szó szerinti szinoníma.
- A megfelelő technikai szótár ezeket az elemeket tartalmazná: „metaforikus kifejezés”  $K$ , „metaforikus állítás”  $V(K)$ , „metaforikus jelentés” ( $j'$ ) és „szó szerinti jelentés” ( $j$ ).

Bonyolultabb a helyzet ott, ahol az interakció-elmélet alkalmazása indokolt. Itt szükséges lehet utalni

- (VI)  $V(K)$  főtémájára, nevezzük  $T_f$ -nek, ez az, amiről az állítás nagyjából „szól”,
- (VII)  $T_m$  melléktémára (amiről  $V(K)$  szólna szó szerinti olvasat esetén);
- (VIII) a  $T_m$  melléktémával összekapcsolt  $I$  implikáció-rendszerre és
- (IX) a  $T_f$  főtémáról állított tulajdonságok létrehozott  $R$  rendszerére.

Ha megegyezünk abban, hogy  $V$  szövegösszefüggésben  $K$  jelentése  $I$  átalakításától függ, amelynek nyomán úgy jutunk el  $R$ -hez, hogy a normális esetben  $T_m$ -re alkalmazott nyelvhasználatot  $T_f$ -re vonatkoztatjuk, akkor el kell fogadnunk ennyi bonyolultságot is.

Richards a szerinte „együttesen ható” két „gondolatra” a „tónus” és a „közvetítő” szavakat ajánlja, annak „a két képzetnek megfelelően, amit a metafora legegyszerűbb formájában számunkra közvetít”. Lásd: *The Philosophy of Rhetoric*, 96. o., M. Black kiemelésével. Richards továbbá arra buzdít, hogy a „metafora” szót az egész kettős egységére tartsuk fenn. (Lásd *uo.*). Ám Richards elképzelése a két egymásnak feszülő képzetről rendkívül kényelmetlen fikció. Nem véletlen, hogy maga Richards is hamarosan átcúsúszik egy olyan megfogalmazásba, amikor már mint „dolgokról” beszél a „tónusról” és a „közvetítőről”, lásd pl. a 118. o. A „közvetítő” referenciája Richards szerint a  $K$  metaforikus kifejezés, a  $T_m$  melléktéma és az ahhoz kapcsolódó  $I$  implikáció-rendszer közötti térben mozog. Kevésbé világos, hogy a „tónus” mit jelent: néha a főtémára utal ( $T_f$ ), néha a főtémával kapcsolatos implikációkra (ezt én itt külön nem jelöltem), néha — Richards saját törekvései ellenére — a  $V(K)$  kontextusban szereplő  $K$  *eredményként kapott* jelentésére (úgy is mondhatnánk: a „teljes jelentésre”).

Valószínűleg mindaddig nincs remény egy elfogadható terminológia kialakítására, amíg a témáról írók ennyire eltérnek egymástól.

DONALD DAVIDSON

## *A metaforák jelentéséről*

A metafora a nyelv álom munkája, s mint olyan, értelmezése legalább annyit elárul az értelmezőről, mint az álom eredetéről. Az álomfejtés maga is a képzelet műve, ami az álmodó és az ébrenlévő együttműködésén alapul, akkor is, ha a kettő egy és ugyanaz a személy. Így a metaforák megértése is éppen annyi alkotó erőfeszítést igényel, mint a metaforák létrehozása, s mindkét tevékenység csak kis részben szabálykövető.

A fenti megjegyzések nem tesznek minőségi különbséget metaforák és prózaibb ügyletek között: a nyelvi kommunikáció minden fajtája feltételezi a felfedezett szerkezet és a felfedező összjátékát. Az a többlet, amit a metafora tartalmaz, ugyanabból a szemantikai forrásból ered, amiből a nem metaforikus nyelvhasználat is merít. A metaforagyártáshoz nem lehet használati utasítást adni; nincs olyan kézikönyv, amiből megtudhatnánk, hogy egy metafora mit „jelent” vagy „állít”; nincs olyan követelmény a metaforával szemben, ami ne ízlés dolga lenne.<sup>1</sup> A metafora eleve feltételez bizonyos fokú művészi hatást: hatástalan metaforák éppúgy nem léteznek, ahogy nincsenek vicctelen viccek sem. Vannak persze sötét metaforák, de ezek csupán olyan beszédfordulatok, amelyek keltettek ugyan valamilyen hatást, de ez a hatás nem érte meg a ráfordított erőfeszítést, vagy lehetett volna sikeresebb is.

Ez az írás a metaforák jelentésével foglalkozik, s nem mást állít, mint hogy a metaforák semmi mást nem jelentenek azon kívül, amit a metaforát alkotó szavak legszószerintibb jelentése tartalmaz. S minthogy ez a tézis homlokegyenest ellenkezik az általam ismert mai nézetekkel, mondanivalóm jórészt kritikai jellegű. Úgy gondolom azonban, hogy egy ilyen tévedésektől és értetlenségtől megszabadított metaforakép éppen hogy érdekesebb jelenséget tár majd fel előttünk az eddig ismertnél.

A legnagyobb tévedés, amelyre szeretném felhívni az olvasó figyelmét, az az elképzelés, hogy a metaforáknak szó szerinti értelmükön, illetve jelentésükön kívül egy másik értelmük, illetve jelentésük is létezik. Ez a gondolat számos metaforával foglalkozó szerzőnél megjelenik: megtalálható olyan irodalomkritikusok írásaiban, mint Richards, Empson és Winters; Arisztoteléstől Max Blackig számos filozófusnál is; de pszichológusok között ugyancsak elterjedt nézet Freudtól és elődeitől egészen Skinnerig és az utána következőkig; a nyelvészekről — Platontól Uriel Weinreichen át egészen George Lakoffig — nem is szólva. Arisztotelész viszonylag egyszerű, Max Black viszonylag bonyolult módon közelíti meg a kérdést, de ezen a két végleten be-

1. Szerintem Max Black tévesen állítja, hogy „nyelvünk szabályai határozzák meg, hogy bizonyos kifejezésekkel mint metaforákkal kell számolnunk”. Jóllehet, hozzáteszi, hogy a metafora „jelentésének” meghatározásában egyéb tényezők is szerepet játszanak, ugyanis mint a beszélő szándéka, hanghordozása, a verbális kontextus, stb. Vö: *Black: The Metaphor, Black: Models and Metaphors*. Ithaca, N. Y., 1962. 29.

lül a probléma kifejtésének számos változata megtalálható. Az alapgondolattal azok a szerzők is egyetértenek, akik szerint lehetséges, és azok is, akik szerint általában nem lehetséges a metaforák szó szerinti jelentését megadni. Egyes szerzők kiemelik, hogy a metafora olyan különleges megvilágításba helyezi a dolgokat, amikre a mindennapi nyelvhasználat nem képes. Am lényegében ez a felfogás is a köznapi kommunikáció egy formájaként tekinti a metaforát. Azaz a metaforikus közlés ugyanúgy igaz vagy hamis állításokat tesz a világról, mint a köznapi nyelv, azzal a különbséggel, hogy a közlés tartalma izgalmasabb, mélyértelműbb, vagy éppenséggel valamiféle körmönfont köntösben áll előttünk.

Számomra az a felfogás, hogy a metafora elsődlegesen a gondolatközlés — vagy akár a szokatlan gondolatok közlésének — eszköze, éppen úgy elfogadhatatlan, mint az a kiinduló elképzelés, hogy a metafora sajátos jelentéssel rendelkezik. Egyetértetek azokkal, akik szerint a metaforákat nem lehet lefordítani, de nem azért, mert úgy gondolom, hogy a metaforák valami túlságosan újszerűt fejeznek ki, ami köznapi nyelven elmondhatatlan. Szerintem ugyanis a metaforákban nincsen semmi olyasmi, amit szó szerinti parafrázissal lehetne helyettesíteni. A parafrázist, függetlenül attól, hogy lehetségesnek tartjuk-e vagy sem, aszerint értékeljük, ami *elhangzott*: azt igyekszünk a parafrázis segítségével másképpen mondani. Ha azonban állításom helyes, akkor a metafora szó szerinti jelentésén kívül semmi mást nem mond (s a metafora létrehozója sem állít mást, mint amit a metafora használatával annak szó szerinti jelentése kifejez). Ezzel természetesen nem azt akarom állítani, hogy a metafora nem is világít meg semmit, vagy hogy amit megvilágít, azt más szavakkal ne lehetne elmondani.

Azok, akik eddig tagadták, hogy a metafora szó szerinti tartalmán túl kognitív tartalommal is rendelkezne, gyakran figyelemre méltó igyekezettel próbálták bebizonyítani, hogy a metafora homályos, pusztán érzelmi töltéssel rendelkező beszédmód, amely sem komoly, sem tudományos vagy filozófikus értekezésre nem alkalmas. Az én felfogásom nem ehhez a tradícióhoz csatlakozik. A metafora nem csupán a szépirodalom eszköze; ugyanúgy jogos helye van a tudományban, mint a filozófiában vagy a jogban. A metafora egyaránt hatékony eszköze lehet a dicséretnek és a becsmérlésnek, a könyörgésnek és a rábeszélésnek, a leírásnak és az intelmeknek. Ezért a magam részéről a metafora funkcióját illetően nagy általánosságban egyetértetek Max Black-kel, Paul Henle-vel, Nelson Goodmannal, Monroe Beardsley-vel és másokkal is. Nézeteim csupán annyiban eltérőek, hogy én egy további és jellegében eltérő funkciót is tulajdonítok a metaforának.

Nem értek egyet ezekkel a szerzőkkel abban, ahogyan szerintük a metafora csodálatos hatását kifejti. Előjáróban csak annyit, hogy az én magyarázatom sarkalatos pontja a szavak jelentése és használata közötti különbségtétel. Szerintem a metafora kizárólag a nyelvhasználat területére tartozó jelenség. Olyasvalami, ami a szavak és mondatok képzeletgazdag használata során jön létre, s ami teljes egészében ezeknek a szavaknak, s következésképp a belőlük alkotott mondatoknak a köznapi jelentésétől függ.

Ha azt akarjuk megmagyarázni, hogy egy metaforánál hogyan fejtik ki hatásukat a szavak, akkor fölösleges metaforikus vagy figuratív jelentéseket, illetve valamifé-

le speciális költői vagy metaforikus igazságok létét feltételeznünk. Ezek a fogalmak ahelyett, hogy a metafora magyarázatában segítségünkre lennének, maguk is csak a metafora segítségével magyarázhatók. Amint megértettünk egy metaforát, elmondhatjuk, hogy „a metaforikus igazság”, illetve (bizonyos értelemben) „a metaforikus jelentés” birtokába jutottunk. De ha ezt a jelentést a metaforában véljük megtalálni, az olyan, mintha azt állítanánk, hogy azért alszunk el bizonyos piruláktól, mert azok altató hatásúak. Szavaknak és mondatoknak adott használati kontextusuktól függetlenül is tulajdoníthatunk jelentést és megadhatjuk szó szerinti igazságértékük feltételeit is. Éppen ez a kontextustól független hivatkozás az, amin a szó szerinti jelentés és az igazságfeltételek valóságos magyarázóértéke alapul.

A továbbiakban igyekszem majd megfogalmazni mindazt, amit szerintem a metaforák nem jelentenek, és a természetükről alkotott néhány téves elmélet megvizsgálásával azt a néhány dolgot is bemutatom, amit szerintem a metaforák jelentése tartalmaz.

Egy metafora mindig valamilyen két, esetenként több dolog között fennálló, gyakran újszerű vagy meglepő hasonlóságra hívja fel a figyelmünket. Ebből a közhelynek számító és igaz megfigyelésből, úgy tűnik, levonhatunk bizonyos következtetést a metaforák jelentésére nézve. Vegyünk egy közönséges példát a hasonlóságra: két rózsza abban hasonlít egymásra, hogy mindkettő rendelkezik a rózsának levés tulajdonságával; két kisgyerek hasonló, mert mindkettőre a gyermekség állapota jellemző. Még egyszerűbben úgy mondhatnánk, hogy a rózsák azért hasonlóak, mert rózsák, a gyerekek meg azért, mert gyerekek.

Tegyük fel, hogy valaki azt állítja: „Valamikor Tolsztoj is gyerek volt”. Miben hasonlít a gyermek Tolsztoj a többi gyerekekhez? A válasz máris kész: abban a minőségben, hogy a kisgyermekekre jellemző tulajdonságokkal rendelkezik, azaz kevésbé bölére eresztve: egyszerűen kisgyermeki minőségben. S ha nincs ínyünkre a „minőségben” kifejezés, még ennél is egyszerűbben fogalmazhatunk: a gyermek Tolsztojban és a többi kisgyermekben az a közös, hogy mindegyikükre alkalmazható az ... „egy gyerek” predikátum. Minthogy adott a „gyerek” szó, nem okoz különösebb nehézséget, ha pontosan el kell mondanunk, hogy miben is hasonlít a gyerek Tolsztoj a többi gyerekekhez. Sőt, ehhez tulajdonképpen a „gyerek” szóra nincs szükségünk, egy ugyanilyen jelentésű másik szó is megtenné. A végeredmény akkor is pontosan ugyanez lenne. A közönséges hasonlóság olyan osztályozásokon alapul, amit a szavak köznapijelentése hoz létre. Az ilyen hasonlóság annyiban nem meglepő és természetes, amennyiben a tárgyak osztályozása az ismert szavak szokásos jelentéséhez kötődik.

Egy híres kritikus szerint Tolsztoj egy „nagy, moralizáló gyerek volt”. Ebben az esetben nyilvánvalóan nem a kisgyermek Tolsztojra, hanem a felnőtt íróra vonatkozik az utalás, vagyis metaforával állunk szemben. Mi tehát a közös az író Tolsztojban és egy gyerekben? Talán az lesz a legjobb, ha magunk elé képzelünk egy olyan halmazt, aminek valamennyi átlagos kisgyerek és plusz még a felnőtt Tolsztoj is eleme, majd feltesszük magunknak a kérdést, hogy mi az a sajátos, meglepő tulajdonság, amely ennek az osztálynak valamennyi elemére jellemző. Jóleső gondolat, hogy kelő türelemmel meglehetősen pontosan meg tudjuk majd határozni a szóban forgó tulajdonságot. Annyi biztos, hogy akár a tökéletes megoldásig is eljuthatnánk, ha

megtalálnánk azokat a szavakat, amelyeknek a jelentése pontosan megegyezne a metaforikusan használt „gyerek” jelentésével. Az én szempontomból nem is az a fontos, hogy találunk-e ilyen tökéletesen megfelelő szavakat vagy sem, hanem az, hogy feltételezeten van-e értelme a keresésnek, van-e megtalálható metaforikus jelentés? Mindeddig nagy vonalakban csupán azt vázoltam fel, hogy a metafora elemzésébe hogyan csempésződik be a jelentés fogalma. S szerintem az a megoldás, hogy ha a közönséges hasonlóságok mellett a hasonlóságok nemesebb, kerti változatáról is beszélünk, akkor ugyanígy a közönséges jelentés mellett a jelentések nemesebb, kerti változatait is számon tarthatjuk, s természetes módon feltételezhetjük, hogy a metaforában sugallt hasonlóság magyarázatánál segíteni fog a szokatlan vagy metaforikus jelentés.

Az elgondolás lényege tehát az, hogy a metaforában bizonyos szavak új, — gyakran használt kifejezéssel élve — „bővített” jelentésre tesznek szert. Amikor például ilyeneket olvasunk, hogy „Isten lelke lebegett a vizek arca fölött”, akkor a „lebegett” szó jelentésbővülését kell feltételeznünk. (Az idézetben szereplő egyéb metaforáktól itt most eltekintek.) Ez történetesen megegyezik azzal, amit a filozófusok a szavak bővülésének neveznek, s ami nem más, mint azoknak az entitásoknak a bővülése, amik abba az osztályba tartoznak, amire a szó utal.

Ez a magyarázat korántsem teljes, ha ugyanis az adott kontextusban az „arc” és a „gyerek” szavakat helyesen alkalmazhattuk a vizekre és a felnőtt Tolsztojra, akkor ezek szerint a vizeknek valóban arcuk van és a felnőtt Tolsztoj a szó szoros értelmében gyerek volt, s ezzel oda is lett a metaforikus értelem. Ha azt gondoljuk, hogy a metaforákban szereplő szavak közvetlenül úgy vonatkoznak valamire ahogyan általában a szavak, akkor a metaforahasználat semmiben sem különbözik attól, ahogyan új szavakkal gazdagítjuk szókészletünket: a metafora születése egyúttal a metafora halálát is jelenti.

A szó eredeti jelentését azonban itt teljes egészében kihagytuk a számításból. Függetlenül attól, hogy a metafora mennyiben alapszik az új, illetve kibővült jelentésen, az eredeti jelentés mindenképpen valamilyen szerepet játszik. A metafora elfogadható magyarázata nem hagyhatja figyelmen kívül, hogy a szavak elsődleges, illetve eredeti jelentése a metaforikus környezetben is érvényesül.

Éppen ezért talán a kétértelműség egyik fajtájának kellene tekintenünk a metaforákat: a metafora kontextusában bizonyos szavak vagy egy új, vagy az eredeti jelentéssel szerepelnek, s a metafora határfoka attól függ, hogy mennyire bizonytalanul ingadozunk a két jelentés között. Így amikor Melville azt írja, hogy „Krisztus kronométer volt”, akkor ennek a metaforának a hatása abban rejlik, hogy először a „kronométer” szó köznapi jelentéséből indulunk ki, majd eljutunk valamilyen rendkívüli vagy metaforikus jelentéshez.

Nem könnyű belátni, hogyan lehetne helytálló ez az elmélet. A szavak állítólagos kétértelműsége ugyanis annak a ténynek köszönhető, hogy a köznapi kontextusokban egészen mást jelentenek, mint a metaforikus kontextusban; a metaforikus kontextusban azonban nem okoz feltétlenül fejtörést a jelentés azonosítása. Ha valamilyen bizonytalanok vagyunk, akkor az rendszerint csak az, hogy a lehetséges metaforikus jelentések közül melyiket válasszuk. Az azonban ritkán kétséges, hogy metaforával

állunk-e szemben, vagy sem. A metafora hatása mindenesetre jóval tartósabban érvényesül, mint a metaforát tartalmazó szövegrész értelmezésénél felmerülő bizonytalanság. S ez kizárja, hogy a metafora hatásának az ilyenfajta kétértelműség legyen a forrása.<sup>2</sup>

Úgy tűnik, a kétértelműség egy másik fajtájából jobb ötleteket meríthetünk. Időnként előfordul, hogy egy bizonyos kontextusban egy szó mindkét jelentését szándékosan szeeretnénk kihasználni és felidézni. Vagy amennyiben a szavak kritériumai közé soroljuk az egy jelentést, úgy is leírhatjuk ezt az esetet, mint amikor az, ami egyetlen szónak tűnik, valójában két különböző szót takar. Amikor Shakespeare Cressidája megérkezik a görög táborba, Nestor kéjsóvár üdvözlése így hangzik: „Generálisunk csókja üdvözölt”. Itt azonban az angol eredetiben szereplő „general” szót kétféleképpen kell értenünk: egyfelől Agamemnonra, a generálisra utal, másfelől arra, amit Szabó Lőrinc fordítása pár sorral később így ad vissza: „Jobb lenne a csók generaliter”. (a ford. megj.) Mivel Cressida mindenkit csókkal üdvözöl, a csók nem egyvalakié, hanem mindenkié általában. Itt tulajdonképpen két mondat egybeolvasztásáról van szó az eredeti szövegben: generálisunk, Agamemnon csókkal üdvözölt és mindenki, generaliter csókkal üdvözölt.

Az ilyesfajta szójáték teljesen elfogadott, nem tévesztendő össze a metaforával. A metafora esetében ugyanis lényegében nincs szükség másodszori olvasásra, akár-melyik jelentését vesszük is a benne szereplő szavaknak, mindenképpen értelmes olvasathoz jutunk.

Kézenfekvő lenne tehát úgy módosítani az iménti értelmezési javaslatot, hogy a metaforában szereplő szavakról azt állítjuk, hogy egyszerre rendelkeznek két különböző, egy szó szerinti és egy figuratív jelentéssel. Teszem azt úgy, hogy a szó szerinti jelentés rejtve marad, tisztában vagyunk vele, érezzük a hatását, azonban az adott kontextusban nem jelenik közvetlenül meg, mert ott a jelentés közvetlen hordozója a figuratív jelentés. Végül lennie kell valamilyen szabálynak, ami a két jelentés között kapcsolatot teremt, mert különben magyarázatunk a kétértelműség elméletének egyik alesztévé válik. Ez a szabály a metafora legtipikusabb eseteiben kimondja, hogy metaforikus szerepben használt szó mindenre vonatkozik, amire szó szerinti jelentése is vonatkozik, s ezen kívül még valami pluszt is tartalmaz.<sup>3</sup>

Ez az elmélet látszólag elég bonyolult, meglepően hasonlít azonban arra, ahogyan Frege a referenciális kifejezések viselkedését értelmezte modális mondatokban,

2. Nelson Goodman szerint a metafora főleg abban különbözik a kétértelműségtől, hogy „egy pusztán kétértelmű kifejezést egyidőben és egymástól függetlenül lehet különböző módon használni”, ezzel szemben egy metaforánál „ha a szokásosan kialakított jelentésbővülést tartalmazó kifejezést máshol használjuk, akkor a szokásos jelentésbővülés ott is érvényesül”. Goodman szerint tehát mivel a metafora „kétféle használatának” időrendi sorrendje elhomályosul, a metaforikusan használt szó végül csupán kétértelművé válik (*Goodman: Languages of Art*. Indianapolis, Ind., 1968. 71.). Valójában sok esetben a kétértelműség használata is egy másik használatra vezethető vissza (amint azt Goodman is állítja), így az egyidejűség nem állhat fenn. Másokhoz hasonlóan azonban Goodman is ott követi el a legnagyobb hibát, hogy a metafora esetében felmerülő kétféle „használatot” egyáltalán megpróbálja a kétértelműségnél felvetődő kétféle használatlal összevetni.

3. Az itt vázolt elmélet lényegében megegyezik azzal, amit *Paul Henle* a *Language, Thought and Culture* című könyvének „Metafora” fejezetében kifejtett (Ann Arbor, Mich., 1958.)

illetve ahogyan a meggyőződésekkkel és kívánságokkal kapcsolatos attitűdökre vonatkozó állításokat elemezte. Frege szerint minden referenciális kifejezésnek két (vagy több) jelentése van: az egyik a szokásos kontextusokban előforduló referenciákhoz kapcsolódik, a másik az olyan kontextusokéhoz, amelyek modális operátorokat vagy attitűdökkel kapcsolatos igéket tartalmaznak. A két jelentés kapcsolatát leíró szabályt a következőképpen fogalmazhatjuk meg: speciális kontextusokban a szavak jelentésének a szokásos kontextusokban előforduló jelentés a referenciája.

Ezzel máris előttünk áll a teljes kép: a fregei elméletből kikövetkeztethető fregei metafora-elmélet: a köznap alkalmazáson és referencián kívül a szavaknak két speciális, illetve nem mindennapi alkalmazási területük is van: az egyik a metaforikus használat, a másik a modális és ahhoz hasonló már speciális kontextusokban való használat. Az eredeti jelentés mindkét esetben változatlanul betölti funkcióját, amennyiben egy szabály segítségével összekapcsolja a különböző jelentéseket.

A nem tiszta kontextusokra vonatkozó fregei jelentéselmélet és a metaforikus jelentés közötti analógia lehetőségének hangsúlyozása után nézzünk most szembe egy olyan nehézséggel, amely ezt az analógiát úgyszólván tarthatatlanná teszi. Egy a Szaturnusz bolygról idecsöppent látogató szórakoztatására szeretnénk megtanítani neki a „padló” szó használatát. A jól ismert fogásokat alkalmazzuk: teremről teremre vezetjük a látogatót, lábunkkal dobantunk a padlón, s a padló felé böködvé ismételgetjük a szót. Majd arra kérjük, maga is tegyen próbát, s csápjaival találmomra érintsen meg tárgyakat, miközben a helyes, illetve a helytelen próbálkozásokat megfelelően jutalmazzuk. Azt szeretnénk, ha vendégünk nemcsak azt tudná, hogy az előtte lévő egyes tárgyak, illetve felületek padlók, hanem azt is megtanulná, hogy tapintás vagy látás útján hogyan ismerheti fel a padlót. Az imént eljátszott nem *mondja el* vendégünknek mindazt, amit ehhez tudnia kell, ám ha szerencsénk van, akkor segítségére lehet abban, hogy megtanulja.

Kérdés, hogy ez a tanulási folyamat a nyelvről vagy a világról tanít-e meg valamit? A kérdés furcsa, hiszen éppen azt tanuljuk meg, hogy a nyelv egyik részlete a világ egy részletére vonatkozik. Mégis könnyű különbséget tenni egy szó jelentésének elsajátítására, majd ezt követően használatának megtanulása között. Ha a két tevékenységet összevetjük, akkor világosan látható, hogy az első a nyelvre, a második a világra vonatkozó tudásunkat gyarapítja. Ha a Szaturnuszról jött vendég már elsajátította „padló” szó használatát, akkor esetleg próbálkozhatunk valami újjal, mondjuk azzal, hogy *ez itt* padló. S ha a szót már megtanulta, akkor a világról is tanult valamit.

Tegyük fel most, hogy Szaturnuszról jött barátunkkal együtt az ő bolygójára látogatunk el, s az űrhajóból a távolodó földre pillantva bólintunk, s csak annyit mondunk: „padló”. Lehet, hogy barátunk azt hiszi majd, még ez is a nyelvleckéhez tartozik, s hogy tehát a „padló” szót bolygónkra, vagy legalább is bolygónknak a Szaturnuszról is látható képére is használjuk. De mi van abban az esetben, ha nem nyelvleckét akartunk adni, csupán eszünkbe jutott, hogy Dante a mennyországban járva ugyancsak megpillantotta a földet: „S látszott a Kis Gömb — gögje szíveinknek” (Babits M. ford.), s hogy az *Isteni Színjáték* angol fordításában a „gömb” helyett ugyanaz a szó szerepel, amit a padlóra is használnak. Ebben az esetben

az angol „floor” szó természetesen metaforának minősül. Kérdés tehát, hogy van-e ennek jelentősége a Szaturnuszról jött vendég szempontjából? Az imént tárgyalt metafora-elmélet szerint nemigen; ez az elmélet ugyanis azt tartja, hogy metaforikus kontextusban új jelentést kapnak a szavak, a metafora tehát csupán egy újabb jelentés elsajátítására ad alkalmat. Be kell látnunk, hogy bizonyos értelemben viszonylag nem nagy jelentősége van annak, hogy egy szót metaforikus, vagy korábban nem nagyon ismert szó szerinti értelemben használnak-e. Empson *A pasztorál néhány változatában* a következő sorokat idézi Donne-tól:

S mint vérünk hajtja önmagát  
 hogy lelket hozzon létre itt...  
 szeretők tiszta lelke, kell,  
 hogy testi tudássá legyen

Empson arra hívja fel a figyelmet, hogy ebben az idézetben a mai olvasó szinte biztosra vehetően metaforikus jelentést tulajdonít a „lélek” szónak (az eredetiben „spirits”, a ford.), amit tágabban értelmezve valamiféle spirituális jelenségre vonatkoztat. Donne számára azonban szó sem volt itt metaforáról. A Szentbeszédekben így határozza meg a „spirit” jelentését: „... a vér vékony és mozgékony alkotóeleme, amely mintegy átmenetet képez a test és a lélek között.” Ezt könnyű megtanulni, s Empsonnak igaza van, amikor azt állítja, hogy „különös módon az egész költemény megértését egyáltalán nem befolyásolja, hogy ennek a szónak nem az a jelentése, amire eredetileg gondoltunk.”<sup>4</sup>

Előfordulhat, legalább is néhány esetben, hogy az új jelentés nehezen elfogadható, jelentésváltozás nélkül azonban jórészt elvesz a metafora vélt érdekessége. Az imént szembeállítottam egy ismert szó új használatának megtanulását egy már ismert szó használatával. Azt állítottam, hogy az első esetben a nyelv áll figyelmünk középpontjában, a másodikban pedig az, amire a nyelv vonatkozik. Azt is felvetettem, hogy a metafora a második kategóriába tartozik. Ezt mutatja az úgynevezett holt, vagy üressé vált metaforák példája is. Feltételezem, hogy volt olyan idő, amikor azt, hogy a folyónak „torkolata”, illetve hogy az üvegnek „nyaka” van, nem szó szerint kellett érteni. Ha azonban a mai használatra gondolunk, akkor nincs különösebb jelentősége annak, hogy a „száj” szót nem tartjuk egyértelműnek, mert egy zsák végződésére, üveg kiöntőrésének, illetve az állatok tápcsatornájának zárónyílására egyaránt vonatkozhat; vagy pedig azt gondoljuk, hogy egyetlen tágon értelmezett használati terület van csak, s az mindezt felöleli. A lényeges csupán az, hogy amikor a „száj” szót még metaforikusan használták az üveg szájára, akkor ezzel felhívták a figyelmet az üveg kiöntőnyílása és az állatok tápcsatornájának felvevőnyílása közötti hasonlóságra. (Vagy gondoljunk csak Homéroszra, aki tátongó sebekről beszél.) Ha azonban már bevett szóhasználatnak számít az üveg szájáról szó szerinti értelemben beszélni, akkor nincs, ami felkeltse a figyelmünket. Iliába

4. William Empson: *Some Versions of Pastoral*. London, 1935. 133.



keressük a hasonlóságot, semmi mást nem találunk azon kívül, hogy mind a két dologra ugyanazzal a szóval utalunk.

Nem az újdonság varázsáról van itt szó. Ha egy szót egy bizonyos kontextusban már metaforikusan használtunk, akkor az metafora is marad az idők végeztéig, míg egy új, szó szerinti értelemben használt kifejezést már első alkalommal könnyen elfogadunk. Az, amit a metafora újszerű vagy meglepetést okozó elemének nevezünk, olyan elválaszthatatlan tulajdonsága a metaforának, ami minden alkalommal a felfedezés erejével hat, mint Haydn 94. szimfóniájában a meglepetés, vagy egy ismerős körmönfont kadencia.

Ha a metaforának lenne egy második jelentése, ugyanúgy, ahogy a kétértelműség esetén két jelentésről beszélhetünk, akkor feltételezeten pontosan meg tudnánk mondani egy adott szó metaforikus jelentését, csak meg kellene várnunk, amíg a metaforából holt, azaz üres metafora lesz. A halott metafora szó szerinti jelentése ugyanis az élő metafora figuratív jelentését örzi. Ez az elképzelés azonban, amelynek filozófus képviselői is vannak, alapvetően hibás. A „majd felrobbant” kifejezés valóban kétértelmű állítás, hiszen igaz lehet az egyik értelemben, miközben egy másik értelemben hamis, s bár ez a szlengszótárba való kifejezés kétségtelenül metafora, az, hogy valaki „majd felrobbant” semmi mást nem jelent már, mint hogy az illető nagyon mérges volt. Amikor ez a metafora még elevenen hatott, bizonyára magunk elé képzeltük volna, amint szikrát szór a tekintete és füst szivárog a füléből.

A metaforák megértésénél sokat segít, ha a hasonlatokkal vetjük össze őket. Egy hasonlat ugyanis részben éppen azt mondja el, aminek az észrevételére a metafora csupán ösztökéli az embert. Tegyük fel, hogy Lear királlyal kapcsolatban Goneril ezt mondta volna: „Az aggok olyanok megint, mint a gyermekek”. Arra használta volna tehát ezeket a szavakat, hogy az öregek és a gyerekek közötti hasonlatosságot megállapítsa. Goneril természetesen nem ezt tette, hanem azt mondta, hogy „Az agg ember gyermekké lesz megint” (Vörösmarty Mihály ford.). Tehát csak sejteni engedte azt, amit a hasonlat állított. Ezt a gondolatmenetet követve a metaforák speciális, illetve figuratív jelentéséről egy újabb elméletet állíthatunk fel: a metafora figuratív jelentése azonos egy hozzátartozó szó szerinti jelentésével. Így a „Krisztus egy kronométer volt” figuratív jelentésének a „Krisztus olyan volt, mint egy kronométer” lenne a szinonímája, míg a „majd felrobbant” mondatban rejlő metaforikus jelentéshez ez a mondat adja meg a kulcsot: „Olyan volt, mint aki felrobbanni készül” (esetleg: „Olyan volt, mint aki robbanásra kész”).

Kétségtelen, hogy nem mindig könnyű megtalálni az adott metaforának megfelelő hasonlatot. Virginia Woolf szerint magasröptű „az a nemes intelligenciával rendelkező férfiú vagy hölgy, akinek elméje szédítő sebességgel szárnyal a föld felett egy gondolat nyomában”. Nos, mi lenne itt a megfelelő hasonlat? Talán valami ilyesmi: „Magasröptű az a személy, akinek intelligenciája olyan, mint a legkiválóbbaké, s aki úgy követ egy gondolatot, mint ahogy egy sas szárnyal a föld felett... nos, igen, valaminek a nyomában.”

Az a nézet, hogy a metafora speciális jelentése azonos egy megfelelő hasonlat szó szerinti jelentésével (akárhogy határozzuk is meg, hogy mit jelent itt a „megfelelő”) nem tévesztendő össze azzal a népszerű elmélettel, mely szerint a metafora nem

más, mint kihagyásos hasonlat.<sup>5</sup> Ez az elmélet ugyanis nem tesz különbséget a metafora és a hozzá tartozó hasonlat jelentése között, s nem indokolja, hogy figuratív, metaforikus, illetve speciális jelentésekről beszéljünk. Kétségtelen, hogy egyszerűségben utcahosszal vezet a többi elmélet előtt, ugyanakkor annyira egyszerű, hogy már-már használhatatlan. Ha ugyanis a metafora szó szerinti jelentését egy a metaforának megfelelő hasonlat szó szerinti jelentésével azonosítjuk, akkor ily módon teljes egészében elzárkózunk annak figyelembe vételétől, amit eredetileg a metafora szó szerinti jelentésének tartottunk. Márpedig azt kezdettől fogva nem vitattuk, hogy ez a szó szerinti jelentés lényeges eleme a metafora hatásának, még akkor is, ha más tényezőket is figyelembe veszünk a nem szó szerinti jelentésnél.

A metaforát kihagyásos hasonlatnak tekintő elmélet, illetve az a bonyolultabb változat, amely szerint a metafora figuratív jelentése megegyezik egy hasonlat szó szerinti jelentésével egyaránt végzetes hibába esik, mivel a metafora jelentését túlságosan kézenfekvőnek és könnyen megragadhatónak tekinti. Mindkét elmélet szerint egyszerűen úgy juthatunk el a metafora rejtett jelentéséhez, ha megnézzük egy rendszert bántóan triviális hasonlat szó szerinti jelentését. Az egyik dolog olyan, mint a másik — Tolsztoj olyan, mint egy gyerek, a föld olyan, mint a talpunk alá simuló padló. Mindez teljesen kézenfekvő, hiszen a világon minden mindennel összefügg, a lehetőségek száma végtelen. A metaforákat ezzel szemben gyakran nem könnyű megfejteni, sőt sokak szerint lehetetlen lefordítani. A hasonlat-elmélet szerint viszont a megfejtés és fordítás is könnyen hozzáférhető a leginkább rászorulóknak.

Ezeket a hasonlat-elméleteket szerintem csak azért találták elfogadhatónak, mert egy egészen más elmélettel tévesztették össze. Vizsgáljuk meg Max Black következő megjegyzését:

E szerint az elmélet szerint amikor Schopenhauer egérfogónak nevezte a geometriai bizonyítást, akkor (burkolt formában) nem mást *állított*, mint a következőt: a geometriai bizonyítás *olyan mint* az egérfogó, hiszen mindkettő csalóka jutalommal kecsegtet, lépésről lépésre csábítja áldozatát egyre közelebb a célhoz, ahol is mindkettő kínos meglepetést okoz, stb. Ez az álláspont összevont vagy kihagyásos *hasonlatnak* tekinti a metaforát.<sup>6</sup>

Én két dolgot szeretnék tisztázni. Az első az, hogy ha a metaforák kihagyásos hasonlatok, akkor nyiltan ugyanazt állítják, amit a hasonlat, mivel egy kihagyásos alakzat nem a fordítás vagy a parafrázis, hanem a rövidítés egy formája. De — és ez a fontosabb megjegyzés — amit Black itt a metafora jelentéséről állít, az jóval több annál, mint amit a metaforának megfelelő hasonlat kifejez. A hasonlat ugyanis csupán azt állítja, hogy egy geometriai bizonyítás olyan, mint egy egérfogó, arról azonban, hogy miben áll ennek a hasonlóságnak a lényege, ugyanúgy semmit nem mond a hasonlat, mint ahogy a metafora se. Black három hasonlóságot említ, s természetesen a listát vég nélkül bővíthetnénk. Kérdés azonban, hogy egy ilyen megfelelően átdolgozott és kiegészített lista megadná-e a hasonlat szó szerinti jelentését. Egyértelmű, hogy

5. J. Middleton Murray szerint a metafora „összevont hasonlat”, *Countries of the Mind.*, Oxford, 1931, 3. Max Black hasonló nézetet tulajdonít Alexander Bainnek, lásd A. Bain: *English Composition and Rhetoric*, bővített kiadás, London, 1887.

6. Black i. m. 35.

nem, mivel a hasonlat a hasonlóság megállapításán kívül semmi mást nem állít. Ha viszont egy ilyen lista a hasonlat figuratív jelentését adja meg, akkor ezzel sem juthatunk közelebb a metaforához, mert a hasonlat segítségével csak annyit tudtunk meg, hogy a metaforának ugyanaz a figuratív jelentése, mint a neki megfelelő hasonlaté. Nelson Goodman állítja is, hogy „a hasonlat és a metafora közötti különbség elhanyagolható”, majd így folytatja: „akár ott van az „olyan mint” kifejezés, akár nincs, a beszédalakzat mégis hasonlítja a képet a személyhez valamilyen közös vonás alapján...”<sup>7</sup> Goodman azt vizsgálja, hogy mi a különbség aközött, hogy egy képről azt mondjuk, hogy szomorú, vagy azt, hogy olyan, mint mikor valaki szomorú. Természetesen igaz, hogy mindkét esetben személyhez hasonlítjuk a képet, szerintem azonban tévedés, hogy ennek valamilyen kiválasztott „közös vonás” lenne az alapja. A hasonlat megállapítja a hasonlóságot és aztán ránk bízta a közös vonás vagy vonások kiválasztását; a metafora nem állítja kifejezetten a hasonlóságot, mégis, ha elfogadjuk, hogy metaforával állunk szemben, akkor keresni fogjuk a közös vonásokat (más kérdés, hogy nem feltétlenül ugyanazokat, amiket a hasonlat sugall).

S éppen mert a hasonlat napnál világosabban állítja a hasonlóságot, szerintem itt nem annyira kézenfekvő, mint a metaforánál, hogy kell lennie egy rejtett, második jelentésnek is. A hasonlat esetében tudomásul vesszük a szó szerinti állítást, nevezetesen azt, hogy a két dolog hasonlít egymáshoz, ezt követően szemrevételezzük a szóban forgó tárgyakat és átgondoljuk, hogy az adott kontextusban milyen hasonlóságról is lehet szó. S ha már rájöttünk, akkor elmondhatjuk, hogy a hasonlat szerzője erre a hasonlóságra gondolt, azaz erre hívta fel a figyelmünket. Kevés kísértést érzünk azonban arra, hogy miután a szavak jelentése és a szerző által elért hatás közötti különbséget felismertük, a történetet azzal magyarázzuk, hogy magukat a szavakat ruházzuk fel egy második, figuratív jelentéssel. A nyelvi jelentés fogalmának lényege, hogy megmagyarázzuk azt, amit a szavakkal tehetünk. Ha azonban egy hasonlatnál figuratív jelentést feltételezünk, ezzel nem magyarázunk meg semmit; ez nem olyan tulajdonsága egy szónak, amivel az már használata előtt és kontextusától függetlenül rendelkezne. A figuratív jelentésnek a köznapi jelentést is meghatározó nyelvi szokásokon kívül nincs más alapja.

Azt, amit a szavak szó szerinti jelentése egy hasonlatban elérhet, megteheti a metaforában is. A metafora is ugyanolyan jellegű, vagy éppenséggel ugyanazokra a hasonlóságokra hívja fel a figyelmet, mint a vele egyenértékű hasonlat. Akkor viszont azoknak a váratlan, illetve finom analógiáknak és párhuzamoknak, amiket a metafora hivatott életre kelteni, nem kell feltétlenül a szavak egynél több szó szerinti jelentésétől függeniük.

A metaforán és a hasonlaton kívül végtelen számú olyan eszköz van még, amelyek mind a világ valamilyen vonatkozására hívják fel a figyelmünket úgy, hogy összehasonlításra invitálnak. Néhány versszakot idézek T. S. Eliot: *A víziló* című verséből:

A széleshátú víziló  
A sárban pihen a hasán,

Vélnéd, meg sem mozdítható,  
Pedig hát hús és vér csupán.

Hús és vér gyöngye rendszerint,  
Összeroppanhat az ideg;  
Az Igaz Egyház meg nem ing  
Mert sziklára építettett.

A víziló csak tántorog,  
Míg földi célját kergeti;  
Az Igaz Egyház nem mozog,  
S begyülnek osztalékai.

A víziló nem ér fel a  
Mangó-gyümölcsig,  
Bármilyen szép —  
Import narancs és datolya  
Frissíti az Egyház ínyét.

(Tótfalusi István fordítása)

Ez a vers nem állítja, hogy az egyház hasonlít a vízilóhoz (ahogy egy hasonlat ten-né), nem is ösztökél bennünket félreérthetetlenül, hogy végezzük el ezt az összevetést (mint metafora esetén), még sincs kétségünk afelől, hogy a vers szavainak az a funkciója, hogy figyelmünket felhívja a két dolog közötti hasonlóságokra. Ennél a versnél arra sem csábulunk, hogy figuratív jelentéseket feltételezzünk, mert nem találunk erre alkalmas szavakat vagy mondatokat. A víziló valóban a sárban pihen a hasán, az Igaz Egyház, szó szerint ahogy a vers mondja, meg nem ing. Ez a vers persze a szavak szó szerinti jelentésén túl sok minden mást is sejtetni enged. A sejtés azonban nem azonos a jelentéssel.

Eddigi érvelésem konklúziója az, hogy amennyire a metaforát egyáltalán a jelen-tésen keresztül kell megragadnunk, akkor megtehetjük úgy is, hogy a szó szerinti jelentésre hivatkozunk. S ezt tulajdonképpen meg is kell tennünk, aminek az lesz a következménye, hogy a metaforát tartalmazó mondatok a szokásos szó szerinti érte-lemben lehetnek igazak vagy hamisak, hiszen a mondatoknak csak akkor van sajátos értékük, ha a bennük szereplő szavaknak sajátos jelentésük van. Ezzel nem azt ál-lítom, hogy nem létezik metaforikus igazság, csupán azt, hogy mondatoknak nincs metaforikus igazságértékük. A metafora olyasmit láttat meg velünk, amit egyéb-ként esetleg nem vennénk észre, s feltételezésem szerint nincs okunk azt állítani, hogy a metafora által életre keltett látomások, gondolatok és érzések nem lehetnek igazak vagy hamisak.

Ha egy metaforikus mondatnak a szokásos értelemben véve igazságértéke van, akkor egyértelmű, hogy az ilyen mondat rendszerint hamis. A legszembeötlőbb sze-mantikai különbség a hasonlat és a metafora között az, hogy minden hasonlat igaz,

míg a metaforák többnyire hamisak. A Föld olyan, mint a padló a lábunk alatt, az asszír úgy támadott, mint a farkas a karámra; hiszen minden mindennel összefügg. De ahogy metaforát csinálunk ezekből a mondatokból, rögtön hamisak lesznek: a Föld olyan, mint a padló a lábunk alatt, de a Föld nem padló; Tolsztoj felnőtt korában olyan volt, mint egy gyerek, de nem volt az. Általában akkor használunk hasonlatot, amikor tudjuk, hogy az azzal egyenerértékű metafora hamis. S. úrról azt mondjuk, hogy olyan, mint a disznó, mert tudjuk, hogy nem disznó. Ha metaforát használtunk volna és azt mondtuk volna, hogy S. úr egy disznó, ez nem azt jelentené, hogy a tényekre vonatkozóan megváltozott a véleményünk, csak azt, hogy más formában adunk hangot neki.

Nem az a lényeg, hogy a mondat valóban hamis-e, hanem az, hogy hamisnak tartjuk. Figyeljük meg, mi történik akkor, amikor egy metaforikusan használt és hamisnak hitt mondat egyszeriben igaz lesz, mert a világra vonatkozó feltételezésünk megváltozik. Amikor a New York-i *Mirror* arról számolt be, hogy Afrikában megtalálták Hemingway repülőgépeinek roncsait, a cikk ezzel a címmel jelent meg: „Hemingwayt elnyelte az afrikai föld”, s itt az „elnyelte a föld” kifejezés azt sejtette, hogy az író meghalt. Ám amikor kiderült, hogy mégis él, a *Mirror* meghagyta a most már a szokásos értelemben értendő főcímet. Vagy nézzünk egy másik esetet: egy nő meglátja magát egy gyönyörű ruhában és azt mondja: — Micsoda álomszép ruha! — majd felébred. A metafora lényegében azt fejezi ki, hogy a ruha olyan, amilyent az ember álmában képzelne magának, tehát ebből következően ez a ruha nem álom. Henle példája is jó az *Antonius és Kleopátrából*:

Egy gályán ült, mint égő trónuson,  
A vizen égett, vertarany hajó,

(Vas István fordítása)

Itt a hasonlat és a metafora furcsa összjátékát láthatjuk, ha azonban a gálya szó szerint lángokban állna, akkor ezzel megszűnne a metafora. Ugyanígy tönkretetheti a hasonlat tipikus hatását az, ha valaki túlságosan komolyan veszi. Woody Allen írja: „A tárgyalásra az ezt követő hetekben került sor és olyan volt, mint egy cirkusz, azzal a különbséggel, hogy az elefántokat csak némi nehézség árán lehetett rávenni, hogy belépjenek a tárgyalóterembe.”<sup>8</sup>

Rendszerint csak akkor fogadunk el egy mondatot metaforaként és kezdünk vadászni a rejtett tartalmára, amikor rájövünk, hogy hamis. Talán ezért van az, hogy a legtöbb metaforikus mondat nyilvánvalóan hamis, míg a hasonlatok triviálisan igazak. A metaforikus mondat abszurditása vagy ellentmondásossága gondoskodik róla, hogy ne higgyük el, s hogy megfelelő körülmények között tekintsük bátran metaforának.

A metafora általában nyilvánvalóan hamis, de az is előfordul, hogy nyilvánvalóan igaz. Az „az üzlet az üzlet” mondat szó szerinti jelentése például túlságosan ké-

8. Woody Allen, *New Yorker* 1977. november 21., 59.

zenfekvő, ezért gyanítható, hogy nem információ közlésére szolgál, tehát igyekszünk megérteni a valódi funkcióját. Ted Cohen ezzel kapcsolatban hívja fel a figyelmet arra, hogy senki sem magányos sziget.<sup>9</sup> Itt is ugyanarról van szó. Az adott kontextusban a szokásos jelentés annyira furcsán hat, hogy a mondat szó szerinti igazságát el kell vetnünk.

Hagy vessek itt most fel egy némiképp platonai problémát azzal, hogy a metafora létrehozását a hazugsághoz hasonlítom. A hasonlat azért találó, mert a hazugságnak a metaforához hasonlóan nem a szavak jelentésében, hanem használatában van a lényege. Vannak, akik szerint hazudni annyit jelent, mint olyasmit állítani, ami hamis, de ez tévedés. A hazugságnak nem az a feltétele, hogy amit mondok, hamis legyen, hanem az, hogy én azt higgyem, hogy hamis. Mivel az igaz mondatokat többnyire elhisszük, a hamisakat pedig nem, a hazugságok rendszerint nem igazak, de ez minden esetben csupán a véletlen műve. A metaforahasználat és a hazugság közötti párhuzamot az a tény is aláhúzza, hogy ugyanazt a mondatot – változatlan jelentéssel – mindkét célra felhasználhatjuk. Így ha valaki hisz a boszorkányokban, de nem hiszi, hogy a szomszédasszonya boszorkány lenne, metaforikusan mondhatja rá, ahogy „az egy boszorkány”. De ugyanez az illető a boszorkányokra vonatkozó nézetei megváltoztatása nélkül csalárd szándékkal is kimondhatja ugyanezeket a szavakat, ebben az esetben a hatás egészen más lesz. Mivel a mondat és jelentése mindkét esetben azonos, időnként nem könnyű kimutatni a mögöttes rejlő szándékot. Így az az illető, aki azt hazudja, hogy „Lattimore kommunista”, mindig megúszhatja a szánonkérést azzal, hogy arra hivatkozik, hogy csak metaforikusan értette, amit mondott.

A hazugságot nem a kimondott szavak vagy (valamilyen szigorú értelemben vett) jelentésük különbözteti meg a metaforától, hanem az, ahogyan a szavakat használjuk. Amikor hazugságra használunk egy mondatot, az egészen más, mint amikor metaforát alkotunk. A két használat annyira homlokegyenest eltérő, hogy nem is téveszthetők össze úgy, ahogy például a hazugság a színleléssel. Amikor az ember hazudik, akkor állítania kell valamit, aminek alapján elhitheti, hogy azt hiszi, amit valójában nem hisz. A színlelésnél nincs szükség állításra. A metaforánál nem számít ez a különbség. A metafora lehet sértő, tehát állítás, amikor például valakire azt mondjuk, hogy „Te egy disznó vagy”. Ám amikor tegyük fel Odüsszeusz intézte ugyanezeket a szavakat társaihoz Kírké palotájában, akkor szó se lehetett metaforáról. A történet elbeszélése semmi szín alatt nem állítás, s a fenti szavakat megint csak szó szerinti értelemben használták emberekre.

A metafora hatásának megértéséhez sem a metaforikus jelentés, sem a metaforikus igazság elmélete nem segít hozzá. A metaforák ugyanis ugyanazokat a kitaposott nyelvi ösvényeket követik, mint a legközönségesebb mondatok is. Ezt a tanulságot szűrtük le a hasonlatok szemügyre vételéből. A metaforát tehát nem jelentése, hanem használata különbözteti meg. Ebből a szempontból a metafora olyan, mint az állítás, a célzás, a hazugság, az ígéret, vagy a bírálathoz. S a metaforában nem ar-

9. Ted Cohen: „Figurative Speech and Figurative Acts” *Journal of Philosophy*. 72. 1975:671. Mivel egy metafora megadása szinte mindig egy újabb metafora lehetőségét rejt magában, a lehetséges metaforák között legalább annyi közhelyes igazság lehet, mint amennyi abszurdítás van a tényleges metaforák között.

ra használjuk a nyelvet, hogy — ha közvetve is — „valami különlegeset mondjunk”. A metafora ugyanis nem *mond* többet, mint ami első pillantásra nyilvánvaló — s rendszerint kapásból nem igaz, vagy valami abszurd igazságot tartalmaz. S ezt a hamis vagy közhelyes igaz közlést nem kell más szavakkal elmondani — ez adva van a szavak szó szerinti jelentésében.

Mit kezdjünk ezek után azzal a fáradhatatlan igyekezettel, amellyel egyesek hosszú ideje, s a mai napig is a metafora tartalmának kihüvelyezésére próbálnak módszereket és eljárásokat találni? Két pszichológust, Robert Verbrugget és Nancy McCarrellt idézek:

Sok metafora olyan köznapi kapcsolatrendszerekre, illetve transzformációkra hívja fel a figyelmünket, amelyeknél a benne szereplő elemek kiléte másodlagos. Vegyük például a következő mondatokat: *Az autó olyan, mint egy állat. A fatörzsek a szomjas levelek és ágak szívószálai.* Az első mondat az energiafelhasználás, a levegőanyagcsere, az önerőből történő mozgás, az érzékelő rendszerek és feltehetőleg az emberi lények kapcsolatrendszerére irányítja a figyelmünket. A második mondatban viszont jóval behatároltabb tanszformáció a hasonlóság alapja: folyadék felszívásáról van szó, ami egy függőlegesen elhelyezkedő hengeralakú útvonalon történik a folyadék forrásától a fogyasztás végpontjáig.<sup>10</sup>

Vergbrugge és McCarrell szerint nincs a szavak szó szerinti és metaforikus használata között éles választóvonal: a szavak többségének „elmosódott” jelentése van, ami ha egyáltalán világos értelmet nyer, akkor csak a kontextus segítségével. Ez az elmosódottság azonban bármennyire is érthető és jó példákkal alátámasztható, mégsem szünteti meg a különbséget egy mondat (adott kontextuson belüli) szó szerinti jelentése és aközött, amire (a kontextus segítségével egyértelművé tett szó szerinti jelentés segítségével) „felhívja a figyelmünket”. Az iménti idézet nem él ezzel a különbségtevéssel, abban a példamondatok olyan tényekre hívják fel a figyelmünket, amit a mondatok parafrázisai tartalmaznak. Verbrugge és McCarrell csupán azt akarja állítani, hogy a mondatok helyes parafrázisai a tárgyak „kapcsolatrendszerére” mutatnak rá inkább, mintsem hasonlóságára.

Black interakción alapuló metafora-elméletében a metafora arra késztet bennünket, hogy a metaforikusan használt kifejezésekhez kapcsolódó „közhelyek rendszerét” a metafora alanyára vonatkoztassuk. „Az ember farkas” mondat esetében a farkassal kapcsolatos közismert tulajdonságokat (sztereotípiákat) az emberre alkalmazzuk. Ily módon — állítja Black — a metafora „kiválasztja, kiemeli, illetve háttérbe szorítja és rendszerbe szervezi a fő téma jellemzőit azáltal, hogy olyan állításokat is belefoglal, amelyek szokványosan a melléktémára vonatkoznak.”<sup>11</sup> Ha a metafora parafrázisa nem sikerül, annak Black szerint nem az az oka, hogy a metaforának nincs sajátos kognitív tartalma, hanem az, hogy a parafrázis „korántsem rendelkezik majd ugyanazzal a megvilágító és informatív erővel, mint az eredeti... Kiváltképp pedig azt szeretném hangsúlyozni, hogy ilyen esetekben a kognitív tartalom is csorbat

10. Robert R. Verbrugge és Nancy S. McCarrell: „Metaphoric Comprehension: Studies in Reminding and Resembling”. *Cognitive Psychology*, 9. 1977:499.

11. Black 44 — 45.

szenved. A szó szerinti parafrázis leglényegesebb fogyatékosága nem az, hogy esetleg fárasztóan terjengős, vagy unalmasan szájbarágó lehet. A parafrázis azért nem adhat tökéletes fordítást, mert nélkülözi az eredeti metafora megvilágító erejét.”<sup>12</sup>

Ha a metaforának sajátos kognitív tartalma van, akkor hogy lehet az, hogy ilyen nehéz, sőt, szinte lehetetlen kifejezni? Ha — mint Owen Barfield állítja — a metaforánál „mást mondunk, mint amit gondolunk”, akkor miért van az, hogy mihelyst megpróbáljuk megfogalmazni, mire is gondolunk, olyan lehangoló lesz a hatás? Barfield szerint „ebben a formában csaknem minden csillogás, s a költészet fele elvész”.<sup>13</sup> S miért gondolja Black, hogy a szó szerinti parafrázis „elkerülhetetlenül túl sokat mond és rossz helyre teszi a hangsúlyokat”? Mit jelent az, hogy elkerülhetetlenül? Miért nem tudjuk tetszés szerinti pontossággal visszaadni a metaforikus jelentést, ha elég okosak vagyunk?

S ha már itt tartunk, hogy van az, hogy a hasonlatnál nincs szükség semmilyen különleges köztes jelentésre? A kritikusok rendszerint nemigen állnak elő olyasmivel, hogy a hasonlattal mást mondunk, mint amit gondolunk, — s hogy a hasonlat mást *jelent*, mint amit gondolunk, — s hogy a hasonlat mást *jelent*, mint amit a szavakból kiolvashatunk. Egy hasonlat éppen olyan mély gondolatokat ébreszthet bennünk, mint egy metafora. Hogy lehet akkor, hogy a hasonlat esetében senki sem hivatkozik „sajátos kognitív tartalomra”? Vagy gondoljunk Eliot vízilójára, ott se hasonlat, se metafora nem volt, mégis valami olyan hatás jött létre, ami a metaforák, illetve hasonlatok sajátja. De ki mondaná, hogy Eliot versében a *szavaknak* sajátos jelentésük van?

Végezetül, ha a metaforában szereplő szavak valamilyen rejtjelezett jelentést tartalmaznak, akkor miben különbözik ez a jelentés attól a jelentéstől, amit ugyanezek a szavak hordoznak akkor, amikor a metafora kiürül — azaz amikor a nyelv részévé válik? A „majd felrobbant” mondat mai jelentése és használata miért nem pontosan azonos a friss metafora egykori jelentésével? Ugyanis ez a kiürült metafora semmi mást nem jelent, mint azt, hogy valaki nagyon mérges volt — ezt pedig igazán nem nehéz nyíltan kimondani.

Pontosan itt van tehát a metafora szokásos felfogásában rejlő ellentmondás. Ez a felfogás ugyanis egyfelől azt tartja, hogy a metafora valami olyasmit ér el, amire a közönséges próza feltehetőleg nem képes, másfelől viszont a metafora hatását a kognitív tartalom felől akarja magyarázni — ami nem más, mint az, aminek a kifejezésére a közönséges próza hivatott. Amíg ettől a gondolatkörtől nem tudunk elszabadulni, addig élnünk kell a gyanúperrel, hogy a metafora kognitív tartalmának kifejezése, legalábbis részben, *elvégezhető*. Van azonban egy egyszerű kiút is. Szakítanunk kell azzal az elképzeléssel, hogy a metafora valamiféle üzenet hordozója, s hogy szó szerinti jelentésén túl, valamilyen más jelentése vagy tartalma is van. A vizsgált különféle elméletek mind célt tévesztenek. Amikor azt képzelik, hogy a metaforában kódolt tartalom kulcsát adják a kezünkbe, akkor valójában csak a me-

12. I. m. 46.

13. Owen Barfield: *Poetic Diction and Legal Fiction*, kötetben: *Maz Black szerk.: The Importance of Language*. Englewood Cliffs, N. J., 1962. 55.



tafora *hatásáról* állítanak (illetve próbálnak állítani) valamit. A leggyakrabban ott követik el a hibát, hogy nem tudnak szabadulni a metafora által felidézett gondolatok tartalmától, amit magának a metafora részének tekintenek. Kétségtelen, hogy a metaforák segítségével gyakran olyan oldalát is látjuk a dolgoknak, amit korábban észre sem vettünk; hogy meglepő analógiákra és hasonlóságokra hívják fel a figyelmünket; hogy valójában egyfajta lencse vagy szűrő szerepét töltik be, mint Black állítja, amin keresztül a dolgokat látjuk. De nem is ez a lényeges kérdés, hanem az, hogy mi a metafora viszonya ahhoz, amit látni enged.

Jogos megjegyzés, hogy az, hogy a metafora nyílt kimondás helyett inkább felidézi vagy felkelti tárgya bizonyos vonatkozásait — immár közhely, efelől semmi kétség. Arisztotelésznél a metafora elvezet „a hasonlóságok észleléséhez”; Black — Richards nyomán — azt állítja, hogy a metafora „előhív” egy bizonyos reakciót, „a rátermett hallgató a metafora segítségével megalkot... egy rendszert”.<sup>14</sup> Ezt a felfogást elegánsan adja vissza az, amit Hérakleitosz a delphoi jóslatról mondott: „Nem mond és nem leplez, sejtetni enged.”<sup>15</sup>

A metafora hatásának ezzel a leírásával nincs is semmi vitám, csupán azokkal a hozzá tartozó nézetekkel, amelyek arra vonatkoznak, hogy *hogyan* jön létre ez a hatás. Szerintem ugyanis nem úgy, hogy a metaforának van valamilyen sajátos jelentése, sajátos kognitív tartalma. Nem értek egyet Richards-szal, aki szerint a metafora hatása két gondolat egymásra hatásának eredményeként létrejött jelentéséből fakad; téved Owen Barfield, a metaforával nem mást mondunk, mint amit gondolunk, és Black is, aki úgy gondolja, hogy a metafora sajátos jelentésének erejével állít vagy hordoz bizonyos bonyolult tartalmakat és *így* tölti be „megvilágító” szerepét. Az én felfogásom szerint a metafora hatását más közvetítők érvényesítik. Az a feltételezés, hogy a metafora csak valamilyen kódolt üzenet hordozójaként töltheti be szerepét olyan, mintha azt gondolnánk, hogy egy vicc vagy egy álom is tartalmaz valamilyen állítást, amit egy okos tolmács át tud tenni a köznapi próza nyelvére. Egy vicc, egy álom, vagy egy metafora olyan, mint egy kép, vagy mint egy erőteljes, fejre mért ütés — azonnal felismerünk a hatására valamilyen tény, de nem attól, hogy ezt a tényt helyettesíti vagy kifejezi.

Ha ez igaz, akkor a metafora parafrázisával nem a jelentését próbáljuk megadni — mert hiszen az napnál világosabb —, inkább azt szeretnénk felidézni, amire a metafora felhívja a figyelmünket. El tudom képzelni, hogy valaki idáig egyet is ért velem, csakhogy nem lát mást az egészben, mint a „jelentés” szó szűkebb értelmű használatának hangsúlyozását. Nem erről van azonban szó. A metaforával kapcsolatos tévedés legsebezhetőbb pontja a metaforikus jelentés elmélete, de emögött az elmélet mögött ott van az a tőle függetlenül is felállítható tézis, miszerint a metaforának van valamilyen kognitív tartalma, ez az, amit szerzője közölni kíván és amit a befogadónak meg kell értenie ahhoz, hogy a metafora teljes üzenetét

14. Black, 41.

15. Itt Hannah Arendt kitűnő fordítását használtam, az *δυσκινει*-t ugyanis ebben az összefüggésben nem lehet „jelent”-nek fordítani.

megfejthesse. Ez az elmélet akkor is hamis, ha a benne szereplő kognitív tartalmat nem nevezzük jelentésnek.

Az elméletet az teszi gyanússá, hogy még a legegyszerűbb metaforáknál is rendkívül nehéz pontosan meghatározni ezt a kognitív tartalmat. Ennek pedig szerintem többnyire az az oka, hogy azt képzeljük, van ilyen meggragadható kognitív tartalom, miközben egész idő alatt valójában csak azzal foglalkozunk, amire a metafora felhívja a figyelmünket. S ez önmagában még nem is lenne olyan nagy baj, a metafora által felidézett gondolati tartalmat egyszerűen a metafora részeként foghatnánk fel, ha mindaz, amire a metafora felhívja a figyelmünket véges természetű és állítás jellegű valami lenne. Valójában azonban a metafora végtelen számú dologra irányítja rá a figyelmünket, s ezek jó része nem állítás jellegű. Amint el akarjuk mondani mindazt, amit a metafora „jelent”, rögtön rájövünk, hogy mondanivalónknak nem lehet a végére érni.<sup>16</sup> Hány dologra hívja fel a figyelmünket az, amikor valaki végighúzza az ujját a térkép egyik partvonalán, vagy egy Picasso rézkarc vonalvezetésének szépségét és lendületét ecseteli? Jópárat fel tudnánk sorolni anélkül, hogy a végére érni, mert nem is világos, milyen értelemben kellene itt valaminek a végére érni. Mennyi tény vagy állítást hordoz egy fénykép? Semennyit, végtelen sokat, vagy az egész egyetlen nagy, megfogalmazhatatlan tény? Még a kérdés is rossz. Egy képpel ezer vagy akárhány szó sem érhet fel, nem váltható át a szavak árfolyamára.

Nem csak arról van szó, hogy nem tudunk egy teljes katalógust adni arról, hogy mit is vettünk észre, amikor új megvilágításban láttunk valamit. A nehézség ennél jóval mélyebb természetű. Az, amit észreveszünk vagy meglátunk általában nem állítás jellegű. Vannak természetesen kivételek, amit rendszerint meglehetősen egyszerű szavakkal elmondanunk. De ha megnézzük Wittgenstein kacsanyúl ábráját, s én azt állítom, hogy „Ez egy kacsá”, akkor szerencsés esetben beszélgetőtársam is kacsát lát, majd a képen, míg ha azt mondom neki, hogy „Ez egy nyúl”, akkor nyulat. Nincs azonban olyan állítás, ami azt fejezné ki, amire felhívtam beszélgetőtársam figyelmét. Lehet, hogy rájött, hogy a rajzot kacsának is meg nyúlknak is lehet nézni. Erre azonban anélkül is rá lehet jönni, hogy valami akár a kacsát, akár a nyulat észrevenné a képen. Egy dolgot látni nem ugyanaz, mint olyannak látni, amilyen. A metaforában kifejezett szó szerinti állítás arra késztet vagy inspirál bennünket, hogy valamit másnak lássunk. S mivel a metafora többnyire csak részben vagy egyáltalán nem arra késztet vagy inspirál, hogy valamilyen tény vagy igazságot fedezzünk fel, a metafora tartalmának szó szerinti kifejezésére törekedni egyszerűen elhibázott vállalkozás.

16. Stanley Cavell említi, hogy a parafrázis kísérletek rendszerint úgy érnek véget, hogy „és így tovább” és Empson megjegyzésére hivatkozik, aki szerint a metaforák „termények” (*S. Cavell: Must We Mean What We Say? New York. 1969. 79.*) Cavell azonban a parafrázis végtelenségét nem azzal magyarázza, amivel én. Ez abból is kiderül, hogy Cavell szerint a végtelen parafrázis különbözteti meg a metaforát némely (de nem feltétlenül az összes) más beszédmódotól. Az én nézetem szerint a metafora parafrázisának nevezett valami végtelen jellege abból fakad, hogy az ilyen parafrázis azt próbálja megnevezni, amire a metafora felhívja a figyelmünket, s aminek nincs belátható vége. Szerintem ez minden nyelvhasználatra érvényes.

Az az elméletalkotó, aki a metaforát a benne elrejtett üzenetre hivatkozva próbálja megmagyarázni — és az a kritikus is, aki ennek az üzenetnek a megfogalmazásával kísérletezik — alapvetően nem ért valamit. Vállalkozása meddő marad, mivel ilyen üzenet nem létezik.

Természetesen nem azt állítom, hogy a metafora értelmezésének, illetve megvilágításának nincs meg a maga helye. Sokunknak kell segítség ahhoz, hogy észrevegyük, amire a metafora szerzője fel akarta hívni a figyelmünket, s amit az érzékenyebb vagy műveltebb olvasó magától is felfog. Az úgynevezett parafrázisnak az adja a létjogosultságát, hogy segítségével a kényelmesebb és tudatlanabb olvasó előtt is kibontakozik az a kép, amivel a járatos kritikus rendelkezik. A kritikus mondhatni békés versengést folytat a metafora szerzőjével: a maga részéről bizonyos vonatkozásokban igyekszik az eredetnél könnyebben és érthetőbben fogalmazni, ugyanakkor az is a célja, hogy másokban is felkeltse azt a hatást, amit az eredeti mű rá tett. Eközben a kritikus sem tesz mást, minthogy — s bizonyára a rendelkezésre álló legjobb eszközökkel — felhívja a figyelmet magának a metaforának a szépségére, pontosságára, vagy rejtett hatásaira.

(Fordította: Melis Ildikó)

(Donald Davidson: „What Metaphors Mean” in Sheldon Sacks (ed.) *On Metaphor*. Chicago and London. The University of Chicago Press, 1978. 29 — 47.)

MAX BLACK

## *A metaforák működéséről*

(Válasz Donald Davidsonnak)

### 1.

— *A metaforák körüli zavar.*<sup>1</sup> Nincs mit büszkélkedni azzal, hogy valaki metaforikus állításokra képes és meg is ért ilyeneket: úgy tűnik, az ehhez szükséges ismert készségeket a gyerekek már a beszéddel együtt elsajátítják. S ebben ugyanúgy nincs semmi különös, mint ahogy abban sem, hogy valaki megérti a poénokat, s maga is tud viccet mondani. Elég különös tehát, hogy azt továbbra sem könnyű megmagyarázni, hogy mit teszünk (és mit kell tennünk) amikor metaforikus állításokat megértünk. Donald Davidson *A metaforák jelentéséről*<sup>2</sup> című kihívó írásában nemrégiben azzal vádolta a metaforát tanulmányozó klasszikus és modern szerzőket, hogy „alapvető hibát” követtek el. Davidson szerint tévedésről és értelmetlenségről tanúskodik az az elképzelés, hogy „a metaforának szó szerinti értelme, illetve jelentése mellett egy másik értelme, illetve jelentése is van”. A vétkesek között vannak olyan irodalomkritikusok, „... mint Richards, Empson és Winters; Arisztoteléstől Max Blackig számos filozófus is; de akadnak köztük pszichológusok Freudtól és elődeitől egészen Skinnerig és követőig; a nyelvészekről Platontól Uriel Winreichen át egészen Lakoffig nem is szólva”. Nem rossz, bár némiképp vegyes társaság. A kiiktatandó téveszme pedig „az a gondolat, hogy a metaforának speciális jelentése van.” (30.)

Ha Davidsonnak igaza van, akkor annak, amit eddig összeírtak a metaforáról nagy részét akár tűzre is lehetne vetni. De tegyük fel, hogy téved, ellenvetései azonban így is további gondolatokra serkentenek a metaforák mai napig sem megoldott *modus operandi*-jének kérdésében.

### 2.

— *Néhány józan ésszel belátható tétel a metaforákról.* Mielőtt Davidson fő kifogásaira térnék, felsorolok néhány állítást, amelyek mindegyikéről azt gondolom, hogy a metaforikus állítás egy paradigmaticus esetére igazak. Kéznél van ehhez az az (*M*) megjegyzés, amivel Davidson írását kezdi: „A metafora a nyelv álommunkája.”<sup>3</sup>

Úgy gondolom, hogy az itt következő állítások mind igazak (*M*)-re nézve, illetve hogy ezeknek megfelelő állítások sok más metaforikus állításra is igazak.

1. A rövidség kedvéért ebben az írásban a „metaforát” végig a metaforikus állítás értelmében használom.

2. A szövegben minden további hivatkozás alapja az az írás, ami ugyancsak ebben a kötetben található: Donald Davidson: What Metaphors Mean (A metaforák jelentéséről), 29 — 45. l.

3. A teljes mondat így hangzik: „A metafora a nyelv álommunkája, s mint olyan, értelmezése legalább annyit elárul az értelmezőről, mint az álom eredetéről” (29. l.). Az *M*-mel időnként Davidson megjegyzésére, időnként pedig az általa használt *mondatra* utalok.

1. Az a *gondolat* (röviden *M*), hogy a metafora a nyelv álommunkája, már aze-lőtt is felvetődhetett (sőt, valószínűleg fel is vetődött) Davidsonban, mielőtt papírra vetette volna.<sup>4</sup>

1.1. S ha így történt, akkor Davidson *határozottan állította*, hogy *M*, s nem pusz-tán eljátszott a gondolattal, vagy *M*-met csak példaként hozta fel a metaforára.<sup>5</sup>

1.2. Ily módon Davidson témájára, a metaforára vonatkozó sajátos *nézetét* jut-tatta kifejezésre.<sup>6</sup>

1.21. Davidson számára *új megvilágítást* nyert a metafora természete.

2. Amikor Davidson írása elején leírta *M*-met, akkor *megtette* ezt a megjegyzést — nem idézett egy mondatot és nem — ahogy némely logikus mondaná — „megem-lítette” *M*-met.<sup>7</sup>

2.1. Ebbéli ténykedésében Davidstont *egyes szándék vezette*, nem tréfált, nem színlelte vagy eljátszotta, amit csinált.

2.11. Davidson azt írta, amit *gondolt*.<sup>8</sup>

2.2. Megjegyzését úgy tekintjük, mint amivel *mondott* valamit, s nem mást csi-nált, például arra ösztökelte az olvasót, hogy hasonlóságot keressen a metafora és az álommunka között.<sup>9</sup>

2.3. Davidson megjegyzését az olvasó megértheti és félre is értheti.<sup>10</sup>

3. Davidson *M*-ben az „álommunka” szót metaforikusan, a többit szó szerinti értelemben használta.<sup>11</sup>

4. Ezt a meglehetősen nyilvánvaló gondolatot azért érdemes hangsúlyozni, mert a metaforát tanulmányozók többsége túl nagy súlyt fektet metaforikus megnyilatkozások kvázi-performatív vo-natkozásaira. A metaforikus állítások kommunikatív szerepe nem szorítkozik pusztán a másokhoz szóló közlésekre. *M*-nek akkor is értelme van, ha saját magával társalog az ember, ebből a szem-pontból egészen más jellegű, mint a tisztán performatív természetű „Ígérem, hogy ...” kijelentések. Szerintem túlzás lenne az ilyen magántermészetű kijelentéseket épp úgy a kommunikáció egy elfaj-zott esetének tekinteni, mint ahogy „az önmaga ellen játszó sakkozót” is abnormális esetnek tartjuk.

5. Ugyanígy azt is mondhatnánk, hogy *magára vállalta M*- met. Azt, hogy „határozottan állí-totta” olyan kellőképpen tág értelemben használom itt, ami lehetővé teszi azt is, hogy valaki egy kérdést vagy utasítást is határozottan állítson, így nem áll szándékomban megkerülni azt a kérdés, hogy egy metafora határozott állításával igényt tarthat-e valaki állítása igazságára.

6. Feltételezem, hogy azok közül, akik egyetértenek ezzel, nem sokan tudnák kapásból elmonda-ni, miben is áll az a dolog, hogy valaki egy témával kapcsolatban valamilyen nézettel rendelkezik.

7. Az ilyen egyenes, áttételektől mentes elsődleges vagy primér nyelvhasználatra nincs igazán megfelelő címkénk.

8. Illetve: az volt a *szándéka*, hogy úgy vegyék, mint aki *propria persona* nyíltan (4.1) és ko-molyan szól.

9. A „mondott valamit” kifejezést ugyanabban az értelemben szeretném használni, mint J. L. Austin a „konstatál” igét, ami azt jelenti, hogy valaki olyan állítást tesz, amit vitatni lehet (vö.: 6 és 6.1). Amint majd látni fogjuk, Davidson a legkisebb mértékben sem ért a 2.2 ponttal egyet.

10. Természetesen az ígéretet vagy egy fogadást is félre lehet érteni, így 2.3 elfogadása még nem kötelez 2.2 elfogadására is.

11. A mondatnak ezeket az alkotórészeit én *fókusz*nak, illetve *keret*nek nevezem. Lásd *Models and Metaphors* (Modellek és metaforák) című könyvem 3. „Metafora” fejezetét, (Ithaca, N. Y., 1962.) 28.1. Illetve ugyancsak *More about Metaphors* (Még egyszer a metaforáról) című írásomat in *Dialectica* 31, 1977: 431 — 57.1.

3.1. Davidson nem úgy használta *M*-met, mintha szó szerint értette volna mit mond.<sup>12</sup>

4. *M* megjegyzésében Davidson pontosan a szándékának megfelelő szavakat használta.<sup>13</sup>

4.1. Davidson azt mondta és azt akarta mondani, hogy a metafora a nyelv álommunkája.

4.11. Davidson nem lett volna elégedett azzal, hogy a metafora olyan, mint a nyelv álommunkája; vagy hogy az egyik a másikhoz hasonlítható; vagy hogy a metaforahasználatnál<sup>14</sup> az egyik dolgot úgy tekintjük, mintha a másik volna.

5. *M* állításba Davidson számos kimondatlan megjegyzést is beleértett, illetve a kimondotton kívül mást is sejteni engedett.<sup>15</sup>

5.1. Többek között, bár nyíltan nem mondta ki, Davidson beleértette megjegyzésébe azt is, hogy a metafora és az álommunka bizonyos hasonló vagy analóg vonásokkal rendelkezik.<sup>16</sup>

5.2. Davidson az „álommunka” szóval bizonyos freudi tanításokra célzott.<sup>17</sup>

5.3. Davidson különféle ki nem mondott meggyőződéseit is sugallja, s az olvasóra bízva annak megállapítását, hogy a metaforának rejtett tartalma is van azon kívül, ami nyíltan megjelenik benne.

5.4. Ésszerű feltételeznünk azt is, hogy a freudi álomelmélettel egybehangzóan Davidson különféle módokon értékeli is a metaforát megjegyzésével.

6. Az olvasónak módjában áll nem egyetérteni Davidson megjegyzésével (például élhet azzal az ellenvetéssel, hogy a benne rejlő analógia túlságosan „sovány” – vagy hogy „A metafora éppen hogy a ráébresztés munkája”).<sup>18</sup>

6.1. *M* mellett és ellen is lehet érveket felhozni.<sup>19</sup>

12. Ha másért nem, azért, mert mind Davidson más eseteknél kimutatja, ha *M*-met szó szerinti vesszük, akkor nyilvánvalóan hamis.

13. Feltételezem Davidsonról, hogy igényes szerző lévén, nem „A metafora a nyelv álommunkája” szavakat írta volna le, ha nem pontosan ez lett volna a szándéka. A 4. és 4.11 pontokban azt állítom majd, hogy egy „A B” formájú metaforánál az azonosításnak, illetve az angolban, ahol a létigei állítmány használata a jelen időben is kötelező, a kopula kategórikus használatának megkülönböztetett célja van. (Jóllehet, ennek pontos mibenléte meglehetősen homályos.) Így szerintem 4.11 fontos fegyver azokkal szemben, akik a metaforát a hasonlaltal vagy az összevetéssel akarják azonosítani.

14. A metaforahasználat nálam a metaforikus állítások (gondolatban, írásban vagy beszédben) történő létrehozását és másvalaki metaforájának a megértését egyaránt jelenti.

15. Önkényes dolog lenne a metaforák tartalmát csupán arra leszűkíteni, amit explicit formában kifejeznek.

16. Az ember hajlamos lenne azt mondani, hogy *M*-be az is beleérthető, hogy a metafora *olyan*, *mint* az álommunka. Ez az állítás azonban feltételezi, hogy a metafora *nem* álommunka. Ugyanis csakis különböző dolgokat van értelme összehasonlítani.

17. Itt, valamint az 5.3 pontban a metaforának azokra a vonatkozásaira próbálom felhívni a figyelmet – igaz, nem a legáltalósabb módon –, amelyek nem sorolhatóak be nyilvánvalóan az alá az implicit állítás alá, hogy *M* mond valamit.

18. Így – amint az nemegyszer megesik – egy másik metaforát szegezünk szembe Davidson metaforájával.

19. Ennek, valamint az ezt megelőző 6. pontnak az igazsága azt a nézetemet támasztja alá, hogy a metafora alkalmas lehet az igazság igényével fellépő állítások tételére (lásd 2.2 pont).

7. *M*-met, mint minden más metaforikus megjegyzést is, bírálat illetheti, amiért nem a tárgyhoz illő, félrevezető, homályos, nem elég megvilágító erejű, stb.<sup>20</sup>

7.1. Egy metaforikus állítás, s így *M* is, lehet hatásos és hatástalan.<sup>21</sup>

**Összefoglalás:** Olyan metaforikus állításokat, mint *M* határozottan megtehetünk (1.1) gondolatban is (1), s így nem szükséges feltétlenül egy másik személyhez intéznünk. Az állítás minden esetben egy tárgyra vonatkozó nézet (1.2) kifejezése, azt hivatott valamilyen új megvilágításba helyezni (1.21).

Amikor egy állítás valóságos közlésnek minősül (2, 2.), akkor a beszélő, amennyiben pontosan fejezi ki magát, azt gondolja, amit mond, illetve leír (2.11). A metafora szerzője rendszerint *mond* valamit (2.2), bár többnyire célzó is valamire (5.1), más dolgokat pedig sugall (5.3), illetve értékel (5.4). Amikor egy állítás metaforikus, akkor az állításként használt mondatot – aminek a metaforikusan használt szó vagy szavak csak egy részét képezik – (3) – nem szó szerint kell értenünk (3.1). Megfelelő és pontos fogalmazás esetén a metaforikus állítás nem helyettesíthető hasonlóságot vagy hasonlítást tartalmazó szó szerint állításokkal, sem pedig a szintén ehhez a csoporthoz tartozó *mintegy-mintha* típusú állításokkal (4.11, 2.2), jóllehet a metaforikus állítás rendszerint magába foglalja ezeket és még más, nyíltan ki nem fejezett állításokat is (5., 5.1). A metaforákat meg lehet érteni és félre is lehet érteni (2.3), el lehet vetni, de el is lehet fogadni (6.1). A metaforahasználat lehet hatásos és hatástalan (7.1).

A metaforikus megjegyzések létrehozásának és megértésének pusztán józan ésszel is kikövetkeztethető természetét felvázolva ahol csak lehetett, kerültem a „jelentés” szó használatát. Holott természetesen látszik, hogy néhány további megjegyzést fűzzünk ahhoz is, amit Davidson metaforikus megjegyzése *jelent*, s amiről a jártas olvasó okkal feltételezi, hogy az a Davidson szándékának megfelelő jelentés. Még mindig csupán a józan ész számára kézenfekvő, elmélet előtti szinten maradvá feltételezzük, hogy Davidsonban aligha úgy vetődött fel *M* gondolat (1), hogy az eszébe ötlött szavaknak ne lett volna jelentésük; s azt is nehéz lenne felfogni hogyan állíthatta volna *M*-et határozottan (1.1), ha megjegyzésének nincs semmi jelentése (2.11). Így a metafora természetét se tudta volna új megvilágításba helyezni (1.2, 1.21). Azt is állítottam, hogy Davidson különféle dolgokat *mondott*, nagy részüket csupán burkolt formában (2.2, 4.1, 5. és 5.12).

További állításokat is megfogalmaztam arra vonatkozóan, hogy az olvasónak módjában áll, hogy ne értsen egyet *M*-mel (6), valamint, hogy ezt érvekkel is alátámassza (6.1). Mindez egyre jobban megerősíti azt a gondolatot, hogy az, aki *M*-hez hasonló metaforákat hoz létre, igenis *határozottan állít* valamit. Ezt Davidson tagadja. Ideje azonban megnéznünk, mi is az pontosan, amit állít.

20. Itt most nem megyek bele abba a bonyolult kérdésbe, hogy lehet-e a metaforáknak igazságértékük.

21. Aki hajlik arra, hogy Davidsonnal értsen egyet, aki szerint „hatástalan metaforák nincsenek” (29.1.) annak szeretném felhívni a figyelmét Hegelnek egy metaforájára, mely szerint a naprendszer olyan szillogizmus, aminek a Nap, a bolygók és az üstökösök a tételei (lásd *Julien Benda: Du style d'idées*, Paris, 1948., 143.

## 3.

– *Amivel Davidson vitatkozik.* Davidson esszéjét gondosan elolvasva kiderül, hogy a szerző nézetei három fő érv köré csoportosíthatók. Ezek közül az első kettő lényeges pontokon kétségbe vonja azt, amit én a metafora „józan ésszel belátható” felfogásának neveztem, míg a harmadik érv Davidson saját álláspontját tartalmazza.

(A) A metaforikus állítás alkotója semmi mást nem mond, mint amit az általa használt mondat a szó szerinti értelemben jelent.

(B) A metaforikus állításra használt mondat kontextusa csak szó szerinti jelentését tartalmazza.<sup>22</sup>

(C) A metafora alkotója két vagy több dolog közötti hasonlóságra hívja fel a figyelmünket.<sup>23</sup>

## 4.

– *Néhány megjegyzés Davidson álláspontjáról.* (A)-ban Davidson az általam használt „határozottan állít”-hoz képest mindvégig jóval korlátozottabb értelemben használja a „mond” igét (lásd 6). Azt természetesen nem tagadná, hogy a metafora alkotója „mond” vagy esetleg még „határozottan állít” is valamit abban az enyhébb értelemben, hogy a kérdéses szavakat komoly szándékkal ejti ki. Azt azonban Davidson már hevesen tagadná, hogy ezek a megnyilatkozások az *igazság igényével* léphetnének fel. Ezt néha úgy fejezi ki, hogy vitatja a metaforikus állítások „sajátos kognitív tartalmát”; szerinte nincs olyan kognitív tartalom „amit szerzője közölni kíván és amit a befogadónak meg kellene értenie ahhoz, hogy a metafora teljes üzenetét megfejthesse” (44.1.). Az, „aki ennek az üzenetnek a megfogalmazásával kísérletezik – alapvetően nem ért valamit ... mivel ilyen üzenet nem létezik” (45.1.). Ha a szerző „elmondana” vagy határozottan állítana egy ilyen üzenetet, akkor szavait

22. Ezeket az érveket a saját szavaimmal fogalmaztam meg. Davidson nézeteit a következő állításai fejezik ki a legeggyértelműbb formában „a metafora szó szerinti jelentésén kívül semmi mást nem mond (s a metafora létrehozója sem állít mást, mint amit a metafora használatával annak szó szerinti jelentése kifejez)”. 30.1. Valamint: „A metaforák ugyanis ugyanazokat a kitaposott nyelvi ösvényeket követik, mint a legközönségesebb mondatok is” (41.1.).

23. „Egy metafora mindig valamilyen két, esetenként több dolog között fennálló, gyakran újszerű vagy meglepő hasonlóságra hívja fel a figyelmünket” (31.1.). Davison színesebb kifejezéseket használva azt is mondja, hogy a metafora „arra ösztökél bennünket, hogy észrevegyük” azt a hasonlóságot, amelyet „sejteni enged” (36.1.); a metafora arra „invitál”, hogy összehasonlításokat tegyünk (38.1.); ezen kívül még „arra inspirál vagy készlet, hogy új színben lássuk” a dolgokat (45.1.). Feltételezem, hogy a metafora létrehozója az, aki szó szerint invitálja, készletet, provokálja vagy ösztökéli a befogadót. „Egy hasonlat részben azt mondja el, aminek az észrevételére a metafora csupán ösztökéli az embert” (36.1.). Arról, hogy a hasonlat mit mond, Davidson ezt írja: „A hasonlat esetében tudomásul vesszük a szó szerinti állítást, nevezetesen azt, hogy a két dolog ha sonlít egymáshoz, ezt követően szemrevételezzük a szóban forgó tárgyakat és átgondoljuk, hogy az adott kontextusban milyen hasonlóságról is lehet szó.” (38.1.) Davidson itt is, mint írásában végig, nyilvánvalóan figyelmen kívül hagyja azt a tényt, hogy *figuratív* hasonlat is lehetséges. Ha a hasonlatot úgy tekintjük, mint ami két dolog kölcsönös hasonlóságát szó szerint állítja, akkor nem fogjuk tudni megmagyarázni, hogy miért van sok olyan hasonlat, amit nem lehet közvetlenül megfordítani. A köznapi használatban abból, hogy „Az atom olyan, mint a naprendszer” nem mindig következik, hogy „Egy naprendszer olyan, mint egy atom”.



olybá vehetnénk, mint ami „[valamilyen állítólagos] tényt helyettesít vagy kifejez” (44.1.). Ha egy metafora hatására történetesen mégis felismerünk valamilyen tényt, akkor ez azért van, mert a metafora úgy hat, „mint egy kép, vagy egy erőteljes, fejre mért ütés”. Davidson szóhasználatára szerint tehát metaforikusan „mondani” valamit azonos bizonyos feltételezett *tény* vagy tények kifejezésével; s az az elmélet, amely szerint a metafora ezt teszi — „hamis” (44.1.).

Az ember azt gondolná, hogy mivel Davidson szerint a metaforikus állításra használt mondat megőrzi köznapi szó szerinti jelentését, használója feltételezetten legalább egy tényt határozottan állít — kiinduló példánk esetében azt, hogy a metafora szó szerint álommunka. Ez a tény azonban természetesen nem létezik, amint azt maga Davidson is hangsúlyozza. „A metafora ugyanis nem *mond* többet, mint ami első pillantásra nyilvánvaló — s rendszerint kapásból nem igaz, vagy valami abszurd igazságot tartalmaz” (41.1.). Amit tehát a szó szerinti értelemben vett metaforikus állítások állítanak, az csaknem mindig kézenfekvő hamis és abszurd. Így (A)-t lényegében úgy kell értenünk, hogy a metafora létrehozója az égvilágon *semmit nem* „mond”. De ha így van, akkor mi az, amit a metafora alkotója csinál? Erre is választ kapunk, ha majd megvizsgáljuk (C)-t.

(B)-ről: Davidson írása nagy részében azt az állítólagosan a metafora- elmélettel foglalkozó kortársaink által vallott nézetet támadja, mely szerint egy metaforikus megjegyzésben bizonyos szavak a metaforikus használat következtében megváltoztatják a jelentésüket. Szerinte „a legnagyobb tévedés” az, „hogy a metaforáknak szó szerinti értelmükön, illetve jelentésükön egy másik értelmük, illetve jelentésük is létezik” (30.1.). Davidson élénken tagadja, hogy „A Szentlélek a vizek arcán átsuhan” metaforában helyes lenne „az „arc” szó *jelentésbővülését* feltételeznünk” (32.1., kiemelés tőlem). Davidson úgy véli, hogy „[az érvényes téves] elmélet szerint metaforikus kontextusban *új jelentést* kapnak a szavak” (35.1. kiemelés tőlem). Majd kihívóan hozzáteszi: „a metafora tehát csupán egy újabb jelentés elsajátítására ad alkalmat”. A metafora és a hazugság összehasonlításánál és szembeállításánál azt állítja, hogy „A hazugságot nem a kimondott szavak vagy *(valamilyen szigorú értelemben vett jelentőségük)* különbözteti meg a metaforától, hanem az, ahogyan a szavakat használjuk” (41.1. kiemelés tőlem).<sup>24</sup>

24. Viszont Davidson egyetért Paul Henle-vel, Nelson Goodmannel „és másokkal is a metafora funkcióját illetően. Nézeteim csupán annyiban eltérőek — írja —, hogy én egy további és jellegében eltérő funkciót is tulajdonítok a metaforának [azon túl, hogy a metafora jelent, illetve mond valamit].” 31.1. A (C) állítás kapcsán majd részletesen megvizsgálom, mit is ért Davidson a metafora „funkcióján”. Mellesleg nincs igaza, amikor támadás alá veszi azokat a szerzőket, akik szerint „a metafora elsődlegesen a gondolatközlés — vagy akár a szokatlan gondolatok közlésének — eszköze” (30.1.). Arisztotelész és társai, azt hiszem, nem szorulnak az én védelmemre, a saját írásaimat illetően azonban úgy gondolom, hogy aki csak kicsit is figyelmesen olvasta őket, nem feltételezheti, hogy valaha is azt állítottam volna, hogy a metaforikus állításokat *elsősorban* „gondolatok közlésére” használjuk. Én mindössze úgy érveltem, hogy az ilyen állításoknak lehet és rendszerint van is „kognitív tartalma” vagy „üzenete”, amennyiben igazságértékkel rendelkező állításokat tartalmaznak. Davidson valamennyi ellenfeléhez hasonlóan magam is azt hangsúlyoztam, hogy a metaforikus beszéd jóval több állítás jellegű igazságok kifejezésénél.

Davidson nagyrészt olyasmivel vitatkozik ilyen hevesen, amiről nincs is szó. Én egyetlen olyan metafora-elmélettel fogalkozó tekintélyt sem ismerek, aki azt állítaná, hogy a metaforikus megjegyzésekben használt szavak használatuknál fogva valami olyasfajta új jelentésre tennének szert, amit Davidson, mint láttuk, „szigorú értelemben vett jelentésnek” nevez.<sup>25</sup> Azt kell vélnem, hogy az a szigorú értelemben vett jelentés, amire Davidson gondol, nem más, mint az a „szó szerinti jelentés ... [amit] szavaknak és mondatoknak adott használati kontextusuktól függetlenül is tulajdoníthatunk” (31.1). Nos, valóban, amikor Wallace Stevens fáciának nevezett egy költeményt, akkor ezzel bizonyára nem idézett elő maradandó változást a „fácán” szó bevett szótári jelentésében, mert az ilyen kivételes eseményt szinte soha nem lehet egyetlen ismert szó egyszeri használatával sem elérni. Csak egyetérteni tudunk Davidsonnal abban, hogy a metafora felismeréséhez és megértéséhez az is szükséges, hogy tisztában legyünk „a szó szerinti jelentéssel”.<sup>26</sup>

Így viszont meddővé vált az a kérdés, hogy a metaforikus megjegyzésben használt szavak meglepő módon szert tesznek-e valamilyen maradandó új jelentésre. Ehelyett azon kellene inkább elgondolkodnunk, hogy a metafora alkotója *tulajdonít-e* ilyen új jelentést azoknak a szavaknak, amelyeket az adott kontextusba használ. Vajon olyan fáciánra gondolt-e Stevens, aminek hosszú farktollai vannak és repülni tud, s ily módon azt az abszurd gondolatot tette-e magáévá, hogy egy költemény a szó szoros értelmében *madár*? Vagy arról van-e inkább szó, hogy megjegyzésével *mondott* valamit a költeményről (lásd a (B) érv erre vonatkozó állítását)?

Azzal, hogy valaki ismert értelmű vagy jelentésű mondatot valami szokatlannak a kifejezésére használ nagyon is sokszor találkozunk ahhoz, hogy meglepődnénk rajta. Amikor a játszmat figyelő nagymester a tábla fölé hajolva megszólal, hogy „Ebből a lisztből nem lesz kalács”, akkor olyasmire nem gondol, ami egy pék érdeklődésére számot tarthat – akkor sem, ha egészen pontosan szólva oroszul tesz ilyen értelmű megjegyzést.<sup>27</sup> Így Davidson engedelmével én általában nem látok okot arra, hogy gyanakvással fogadjam azt a tételt, mely szerint a metafora használói ténylegesen mindenfelét állítanak anélkül, hogy ezzel bármilyen maradandó változást idéznének elő a metaforikusan használt szavak bevett jelentésében.

(C)-ről: Davidsonnak a metaforák hatására vonatkozó pozitív elképzeléseit rokonszenvező értelmezésben is be lehet mutatni. Eszerint azonos lenne azzal a mások által is támogatott felfogással<sup>28</sup>, hogy a metafora használója egy sajátos beszédak-

25. A Webster szótár a „jelent” ige négy fő értelmét adja meg. Kíváncsi vagyok, hányat tekintene ezek közül Davidson „szigorú értelemben” jelentésnek? Lásd Ogden és Richards törekvéseit a szó lényegi kétértelműségének bemutatására.

26. „Az adott kontextusban a szokásos jelentés annyira furcsán hat, hogy a mondat szó szerinti igazságát el kell vetnünk.” 40.

27. Amikor Karpov és Korcsnoj Baguióban mérkőzésük negyedik játszmáját játszották, Tal cekkel a szavakkal kommentálta Karpov kétesnek tűnő megnyitási variációját. (Chess Life and Review, Jan. 1977. 44.)

28. Lásd például *Dorothy Mack: Metaphoring as Speech Act*, Poetics 4, 1975. 211–56.; és *Ina Locwenberg: Identifying Metaphors*, Foundations of Language 12, 1975., 312–38. Ezzel a megközelítéssel nagyjából rokonszenvezőnek tekinthető *Ted Cohen* írása is: *Metaphor and the Cultivation of Intimacy* In: Sheldon Sacks (ed.) *On Metaphor*. The University of Chicago Press. 1978. 1–10.

tust visz véghez. Ezt a következőképpen lehetne pontosan leírni: „(Ezúton) felhívom a figyelmet (mondjuk) a metafora és az álommunka közötti hasonlóságra”. Szerintem ez — vagy valami ehhez hasonló — elfogadható lenne Davidson számára, aki maga többször is hangsúlyozza, hogy a metafora alkotója nem mond valamit, hanem arra *használja* a szavakat, hogy „ösztokéljen”, „sejteni engedjen”, „késztessen”, stb. Annyi bizonyos, hogy Davidsonnak a metafora *hatására* vonatkozó megjegyzéseiből (pl. hogy a metafora olyan, mint „egy erőteljes, fejre mért ütés”) arra következtethetünk, hogy Davidsont inkább az foglalkoztatja, amit Austin a metaforikus beszédmód perlokució hatásának, és nem az, amit a metaforikus kijelentések posztulált illokució hatásának nevez. Egyébként mind a kettővel szemben súlyos ellenvetések hozhatók fel.

1. A beszédaktus elmélet keretei között nehéz értelmezni, hogy mi történik olyankor, amikor valaki *önmaga számára* fejez ki egy gondolatot (lásd írásom elején a metaforával kapcsolatban józan ésszel belátható igazságok közül az elsőt). A beszédaktusok valamennyi kézenfekvő esete közönséghez szóló közlést feltételez: nincs értelme önmagunknak *ígérni* valamit, saját magunkat figyelmeztetni vagy tanáccsal ellátni, sem az embernek önmaga felett ítéletet mondani stb. Akkor vajon mit csinál Davidson szerint az az önmagához intéző gondolkodó, aki metaforát használ? Arra ösztökéli vagy készíti magát, hogy észrevegyen bizonyos rejtett hasonlóságokat? De hiszen ezt már megtette! Mi másért mondaná magának, hogy a metafora *álommunka*? Talán bizony azt tette, hogy magában beszél, s úgy tesz, mint aki még nem jött rá a szóban forgó két dolog közötti, egyáltalán nem nyilvánvaló hasonlóságra?

2. Davidson felfogása szerint annak se sok értelme van, hogy a két dolog hasonlóságára *mások* figyelmét felhívjuk, hiszen szerinte „minden hasonlat igaz ... mert minden mindennel összefügg” (39.1.). Ha az olvasó egyetért Davidsonnal abban, hogy „minden hasonlat triviálisan igaz” (40.1.), akkor milyen értelemben ösztökélheti bármire is például az álommunkával kapcsolatos megjegyzés? A szóban forgó két dolog amúgy is „nyilvánvaló” hasonlóságára kellene felfigyelnie?

3. Ha Davidson nézetei helyesek, akkor a metaforikus gondolatot — önmagunk, de mások számára is — sokkal könnyebben és körültekintőbben is ki tudnánk fejezni. Méghozzá úgy, hogy egyúttal elkerüljük a metaforahasználatot beszédaktusnak tekintő felfogás imént említett nehézségeit. Egyszerűen csak annyit kellene mondanunk, hogy „A metafora *olyan, mint* az álommunka”. Amennyiben a szóban forgó két dolog első pillantásra nem nagyon hasonló, egy ilyen megjegyzés épp úgy elvégezné az ösztökélést, késztetést és sejtetést, ahogy azt Davidson szerint a szokásos metaforikus kifejezési forma is teszi. Ha ez így van, akkor mindannyiunknak meg kellene magyaráznunk, hogy ilyen esetekben miért mondjuk megrögzötten és jogosan mégis mindig azt, hogy A *B* ahelyett, hogy A csupán *olyan, mint* B (lásd a 4.1 és 4.11 pontot). Az egyetlen kézenfekvő magyarázat ami számomra felmerül az, hogy a metafora inkább arra a hiperbolikus, azaz túlzó és némiképp hisztérikus beszédstílusra jellemző (például amikor ilyeneket mondunk, hogy „Volt vagy száz macska abban a kertben”), amitől minden igényes szerző óvakodik.

4. Ezért úgy gondolom, hogy Davidson álláspontja végső soron csupán annak az ősi, és reményeim szerint mára már hitelét veszített elméletnek a felújított változa-

ta, amit korábban a metafora „hasonlítás-elméletének” neveztem.<sup>29</sup> Úgy gondolom, hogy korábbi álláspontom, mely szerint „a hasonlítás-elmélet ... már-már a semmitmondással határos”<sup>30</sup> ma is érvényes minden ez alá az elmélet alá sorolható felfogásra, beleértve Davidson egészen újkeletű, bár az elmélet melletti nyílt állásfoglalást nem tartalmazó nézeteit is.<sup>31</sup>

Davidson energikusan védelmezett álláspontjával szemben azonban az a legsúlyosabb kifogás, hogy a fennálló elméletek elutasításán túlmenően nem ad magyarázatot arra, hogy a metafora hogyan éri el hatását; s arról sem ad számot, hogy mi okból tartják a metaforát tanulmányozói a nyelv nélkülözhetetlen erőforrásának.

## 5.

— *Mi szól az ellen, hogy a metaforának jelentést tulajdonítsunk?* Az előzőekben azzal érveltem, hogy Davidson saját metafora-elmélete — saját vélekedésével ellentétben — nem helyezi új és felfedező erejű megvilágításba a témát, hanem, ha nem tévedek, csupán arról van szó, hogy a metaforát maga is szó szerinti hasonlatok abnormálisan megcsonkított változatának tekinti. Hivatkoztam már arra, hogy ha így értelmezzük a metaforát, akkor nem tudjuk megmagyarázni, mitől lehet egy jó metafora megvilágító erejű. Ám az, aki nálam több megértést tanúsít Davidson álláspontjával szemben, most azzal vághatna vissza, hogy ebben a tekintetben a többi metafora-elmélet sem jeleskedik. Ezért tanácsosnak látszik Davidson írásának vizsgálatát kiegészíteni azoknak az ellenvetéseknek az értékelésével, amit Davidson a metaforák röviden *szemantikainak* nevezhető értelmezésével szemben felhoz. (Egyébként az én interakció-elméletem is a szemantikai értelmezés egy speciális esetének tekinthető.)

Az én meglátásom szerint Davidsonnak öt ellenvetése van, ezeket mutatom be az alábbiakban, mindegyikhez rövid válaszmegjegyzéseket fűzve.

*Első ellenvetés:* „A metaforagyártáshoz nem lehet használati utasítást adni; nincs olyan kézikönyv, amiből megtudhatnánk, hogy egy metafora mit „jelent” vagy „állít”; nincs olyan követelmény a metaforával szemben, ami ne ízlés dolga lenne” (29.1.).

*Első válasz:* Azt, hogy egy élő és működő metafora jelentése nem a bevett jelentés része, következésképp sem a szótárakban, sem a lexikonokban nem található meg, a metafora-elmélet tanulmányozói már nemegyszer észrevételezték. Jómagam is elmondtam már, hogy az ilyen metaforák alkotói „beszédközösségük rendelkezésre

29. Lásd „A metafora” című írásomat a *Models and Metaphors* kötetben, amelyben megtalálhatók az elmélet korábbi híveitől származó idézetek. 35–37.

30. I. m.: 37.

31. Amikor Davidson azt állítja, hogy a szó szerinti jelentés „rendszerint egy bántóan triviális hasonlat ... triviális, hiszen a világon minden mindennel összefügg, s a lehetőségek száma végtelen” (37.), akkor korábbi kritikámat ismétli azzal a nézettel kapcsolatban, amely „a metafora figuratív jelentését egy hasonlat szó szerinti jelentésével azonosítja”. Azt azonban már nem veszi észre, hogy ez az ellenvetés az ő álláspontjára is alkalmazható, hiába állítja kitartóan, hogy a metafora semmit nem *mond*, csupán ösztökél, sejtet, stb. valami olyasmit, ami nem más, mint szimmetrikus hasonlatok észlelése.

álló pusztán szokásos szintaktikai és szemantikai tartalékait felhasználva hagyományos eszközökkel hoznak létre szokatlan hatást. Egy érdekes metafora jelentése mégis többnyire új vagy „kreatív, bevett szókészletből nem levezethető”.<sup>32</sup> Ez a megállapítás azonban semmit nem változtat azon a felfogáson, hogy a metafora *alkotója* a metaforikus állítással valamit — feltehetőleg valami újszerűt — mondani akar.

*Második ellenvetés:* „Ha azt akarjuk megmagyarázni, hogy egy metaforánál hogyan fejtik ki hatásukat a szavak, akkor főleg metaforikus vagy figuratív jelentéseket feltételeznünk” (31.1.). Davidson meg van róla győződve, hogy „ha ezt a jelentést a metaforában véljük megtalálni, az olyan, mintha azt állítanánk, hogy azért alszunk el bizonyos piruláktól, mert azok altató hatásúak” (31.1.). Az ilyesfajta álmagyarázatokat szembeállítja azzal, hogy „szavaknak és mondatoknak adott használati kontextusuktól függetlenül is tulajdoníthatunk jelentést és megadhatjuk szó szerinti igazságértékük feltételeit is”, s amiről Davidson azt állítja, hogy „valóságos magyarázóértékkel” rendelkezik (31.1.).

*Második válasz:* Egyetértünk abban, hogy ha meg akarjuk magyarázni, hogy a metaforák „hogyan fejtik ki csodálatos hatásukat” (31.1.), akkor értelmetlen és zavaró lenne valamiféle *ad hoc*, egyéb módon nem részletezett figuratív jelentést tulajdonítani nekik. Mindazonáltal sokat segítene egy adott kontextusban előforduló metaforikus kijelentés hatásának megértésében, ha megelégednénk annyival, hogy a *beszélő* a metafora „fókuszát” sajátos, kiterjesztett értelemben használja (oly módon, hogy — amint már máshol kifejtettem — , a melléktémához kapcsolódó közhelyek rendszeréből kiválaszt néhányat, hogy ezzel a főtémát új megvilágításba helyezze). Ez a felfogás nem vádolható azzal, hogy holmi képzelt entitásokra hivatkozik.

Megemlíthetnénk itt az ironikus beszéd értelmezését is: ha azt akarjuk megérteni, hogy mire is gondolt az illető, aki kollégája szereplését az egyetemi összejövetelen azzal minősíti, hogy „X ROPPANT szórakoztató volt”, akkor ebben sokat segít az, amit rendszerint azonnal felismerünk, nevezetesen hogy a „szórakoztató” itt éppen az ellenkezőjét jelenti annak, amit általában jelent. Davidson írásában mindvégig megszállottan hangsúlyozza a bevett jelentés magyarázó értékét; amikor azonban az ilyen magyarázat nyilvánvalóan téves, akkor elvileg nem lehet kifogásunk az ellen, hogy rekonstruáljuk azt, amire a beszélő gondolt, amikor metaforikusan beszélt.

*Harmadik ellenvetés:* Az a magyarázat, hogy „a metaforában bizonyos szavak új — gyakran használt kifejezéssel élve: „bővített” — jelentésre tesznek szert [amikor például gyereknek nevezi valaki Tolsztojt] ... korántsem teljes”. Ha ugyanis ebben a kontextusban helyesen alkalmazzuk a „gyerek” szót a felnőtt Tolsztojra, tehát „a felnőtt Tolsztoj a szó szoros értelmében gyerek volt, akkor ezzel oda is lett a metaforikus értelem” (32.1.).

*Harmadik válasz:* Azzal, hogy elfogadjuk a metafora egyszeri „kiterjesztett” jelentését még nem állítjuk, hogy „tökéletesen” megmagyaráztuk a metaforák hatását.

32. More about Metaphor, 436., kiemelés tőlem.

Azt sem akarjuk állítani, hogy ezek az esetek a szavak „helyes használatához” tartoznak. Ha Davidson ellenvetése megalapozott lenne, akkor mihelyst valaki észreveszi, hogy a beszélő a „szórakoztatón” valami olyasmit ért, hogy „egyáltalán nem mulatságos”, ezzel „oda is lenne” az irónia. Az irónia azonban akkor is irónia marad, amikor megértjük, s ugyanígy van ez a metaforánál is.

*Negyedik ellenvetés:* „Ha a metaforának sajátos kognitív tartalma van, akkor hogy lehet az, hogy ilyen nehéz, sőt, szinte lehetetlen kifejezni?” Davidson ezt a régi meggyőződésemet is vitatja, hogy a szó szerinti parafrázis „elkerülhetetlenül túl sokat mond és rossz helyre teszi a hangsúlyokat”<sup>33</sup> Miért „elkerülhetetlenül”, kérdezi Davidson? S „miért nem tudjuk tetszés szerinti pontossággal visszaadni a metaforikus jelentést, ha elég okosak vagyunk?” (42.1.)

*Negyedik válasz:* Ha tudjuk, mit jelent a „pontosság” a jelentés visszaadásában, s ha nem tévesztjük össze a magyarázatot a fordítással, akkor mit mondhatunk Davidson kérdésére? A válasz részben megtalálható abban a bekezdésben, ami az előtt olvasható, amit Davidson idéz: „az így nyert szó szerinti értelmű állításcsoport korántsem rendelkezik majd ugyanazzal a megvilágító és informatív erővel, mint az eredeti. Először is, azok az implikációk, amelyeket korábban a vájt fülű olvasóknak kellett kibontaniuk, akik finom érzékkel állapították meg azok belső sorrendjét és fontossági rangsorát, most explicit formájukban úgy állnak előttünk, mintha mind egyenlő súllyal rendelkeznének”.<sup>34</sup> Ezen túlmenően még azt is állítottam, hogy a metafora alapjának explikálása, illetve kidolgozása rendkívül értékes lehet „ha nem tekintjük az eredeti kognitív megfelelőjének” (lásd ehhez később: „Még egyszer a metaforáról”, 443 – 45., ahol „A házasság zéró összegű játék” példát használtam.) Ez a gondolat általános érvényű. Toynbeenek az amerikai nukleáris politikára vonatkozó „nincs megsemmisülés képviselő nélkül” megjegyzését kétségtelenül meg lehet magyarázni úgy, hogy a benne rejlő ismert jelszóra utaló célzás érdektelenül szájbarágó legyen. De úgy gondolom, hogy minden érzékeny olvasó úgy érezné, hogy ettől elveszne valami az eredeti megjegyzéssel felvillantott gondolatból és hatásból. Az aposioperishez hasonlóan a metafora is sok minden az olvasó képzeletére bíz. Sejtelmes határozatlansággal mondani valamit azonban nem ugyanaz, mint *semmit* sem mondani.

*Ötödik ellenvetés:* „Az, amit [a metafora segítségével] észreveszünk vagy meglátunk általában nem állítás jellegű” (44.1.).

*Ötödik válasz:* Egyetértünk. Azt azonban túlzás lenne állítani, hogy amikor megértünk egy metaforát „az, amit észreveszünk vagy meglátunk *általában* nem állítás jellegű (45.1.) – kiemelés tőlem. A metafora – ahogy Davidson állítja – valóban „képet” vagy „nézőpontot” ad a dolgokkal kapcsolatban, ez azonban nem zárja ki azt, hogy a metafora egyúttal *mond* is valamit ami helyes vagy téves, megvilágító erejű, illetve félrevezető, stb.

33. A metafora c. kötetben: *Models and Metaphors*, 46.

34. I. m.

## 6.

— *Végső megítélés.* Ha a metafora „szemantikai” felfogásával szemben csak azok az ellenvetések hozhatók fel, amiket Davidson említett (tehát, hogy nem ad használati utasítást a metaforákhoz, nem rendelkezik elméleti magyarázó erővel; hogy a szemantikai szemlélet nem teljes, nem tud elfogadható parafrázist adni a metafora kognitív tartalmáról és nem számol a metaforikus gondolat nem állítás jellegű megvilágító erejével), akkor nincs ok a riadalomra, s a szemantikai megközelítés híveinek nem kell szégyenkezniük a nekik tulajdonított „tévedés és értetlenség” miatt. Ebben az ügyben kimondhatjuk az ítéletet: „bizonyítást nem nyert”.

Véleményem szerint az interakció-elméletnek — amit én változatlanul jobbnak tartok az összes többi szóba jöhető változatnál — az a legnagyobb gyengesége, hogy nem világítja meg, hogy mit is jelent az, amikor egy metaforával az egyik dolgot úgy képzeljük el (vagy úgy tekintjük), *mint* egy másikat. S ha nem tévedek, ez a fő oka annak, hogy pontos metaforák tántoríthatatlan alkotói joggal utasítanak el minden olyan nézetet, ami a metaforát szó szerinti összehasonlításokra, vagy a metafora megvilágító erejének *alapját* feltáró analóg szerkezetekre vezetik vissza. Ha valaki Istent szeretetként képzei el, s még ennél is tovább megy egy lépéssel, s hangsúlyozottan azonosítja a kettőt, akkor ezzel nem csupán *összehasonlította* őket bizonyos vonatkozásokban meglévő hasonlatosságaik alapján. Ám az, hogy mi az a többlet, amit a metafora nyújt továbbra is makacsul kicsúszik a magyarázat alól: a metaforikus gondolkodás mibenlétéről tehát nem tudunk megfelelően számot adni.<sup>35</sup>

(Fordította: Melis Ildikó)

(Max Black: „How Metaphors Work: A Reply to Donald Davidson” in Sheldon Sacks (ed.). *On Metaphor*. Chicago and London, The University of Chicago Press. 1978. 181 — 192.)

35. Erre vonatkozóan javasoltam néhány bevezető gondolatot a 8. bekezdésben, ami a Metaforikus gondolkodás címet viseli. 446 — 8.

NELSON GOODMAN

## *A metafora mint másodállás*

1. Ez a szimpozion azt bizonyítja, hogy egyre többen belátják: a metafora egyszerre fontos és furcsa — fontossága furcsa és furcsasága fontos —, s hogy szükséges a nyelv és az ismeret általános elméletén belül elfoglalt helyének tanulmányozása.

A nyelv metaforikus használata lényeges módokon különbözik a szó szerinti használattól, de nem kevésbé érthető, nem rejtelmesebb, nem kevésbé gyakorlati és nem függetlenebb az igazságtól és hamisságtól, mint a szó szerinti használat. A metaforikus használat, amely korántsem pusztán az ornamentika kérdése, teljes egészében részt vesz a megismerés folyamatában: amennyiben új és megvilágító erejű kategóriákkal helyettesít bizonyos banális, „természetes” kategóriákat, tényeket fedez föl, felülbírálja az elméletet és új világokba visz el. A furcsaság abban rejlik, hogy a metaforikus igazság a szó szerinti hamissághoz illeszkedik<sup>1</sup>; az a mondat, amelyik szó szerinti értelmében véve hamis, igaz lehet, ha metaforikus értelemben vesszük, mint például a „kiugrott a bokám” vagy az „a tó zafír” mondatok esetében.

A furcsaság eloszlik, ha felismerjük, hogy egy kifejezés metaforikus alkalmazása normális esetben teljesen különbözik szó szerinti alkalmazásától. A „zafír” szó, ha szó szerinti értelemben alkalmazzuk, számos dolognak felel meg, köztük egy bizonyos drágakőnek, de a tónak nem; metaforikus alkalmazásában (ahogyan e helyütt ezt tekintjük) számos dolognak felel meg, köztük egy bizonyos tónak, de a drágakőnek nem. „A tó zafír” mondat így szó szerint hamis, de metaforikusan igaz, míg az „a zavaros pocsolya zafír” mondat szó szerint és metaforikusan is hamis. A metaforikus igazság és hamisság éppúgy elkülönül egymástól — és éppúgy ellentétes egymással —, mint a szó szerinti igazság és hamisság. Az „a tó zafír” mondat pedig metaforikusan akkor és csak akkor igaz, ha az „a tó metaforikusan zafír” mondat szó szerinti értelmében igaz.

Nyilvánvaló, hogy a metafora és a kétértelműség szoros rokonságban állanak annyiban, amennyiben a kétértelmű kifejezéseknek ugyancsak két vagy több különböző alkalmazása van. De a metafora abban különbözik a kétértelműségtől, hogy a szó szerinti alkalmazás megelőzi és befolyásolja a megfelelő metaforikus alkalmazást. A szavaknak gyakran sok különböző metaforikus alkalmazásuk van csakúgy, mint sok különböző szó szerinti alkalmazásuk. Az ironikus metaforikus használat-

1. A „metaforikus igazság” nem azt jelenti, hogy a mondat igazsága metaforikus, hanem hogy a metaforikus értelemben vett mondat igaz. Ugyanezt a fajta kihagyásos szerkezetet találjuk több hasonló fordulatban. A következőkben megpróbáltam a „jelentés” zűrzavaros szavát is elkerülni; és a filozófiai szókinszben járatlanabb olvasók számára rendszerint az „alkalmazás” szóval élek az „extenzió” helyett, egy szó vagy más kategória által jelölt dolgok összefoglalására. Megpróbáltam megtisztítani a „használat” szót is kétértelműségétől: vagy az „alkalmazás”, vagy pedig, a maga helyén, a „funkció” szavakkal helyettesítettem.



ban az „a zavaros pocsolya zafír” mondat igaz, míg „a tó zafír” mondat hamis. Itt a két metaforikus alkalmazás különböző módokon vezetődik le a „zafír” szónak a drágakövekre való szó szerinti alkalmazásából.

2. Donald Davidson<sup>2</sup> vitatja ezt az egyszerű elképzelést, tagadja, hogy egy kifejezésnek a szó szerintitől különböző metaforikus alkalmazása lehetne, s elutasítja a metaforikus igazság és hamisság fogalmait. Azt állítja, hogy egy mondat csak akkor igaz vagy hamis, ha szó szerint vesszük; ha egy szó szerinti értelemben hamis mondatot metaforikusan vesszünk, akkor ez nem azt jelenti, hogy úgy vesszük, mint ami valami mást mond, ami azután igaz is lehet; ilyenkor szerinte mindössze ennek a hamis mondatnak bizonyos sugalmazásait hozzuk felszínre, összehasonlításra hívunk fel vagy gondolatokat és érzéseket váltunk ki. Mit mondhatunk erről az álláspontról?

Közismerten nehéz, sőt, lehetetlen szó szerinti parafrázist találni a legtöbb metafora számára; ezt Davidson bizonyítékul hozza fel arra, hogy nincs is parafrázéandó – vagyis hogy a mondat semmi olyasmit nem mond metaforikusan, amit szó szerint ne mondana, arról van viszont szó, hogy másképpen működik, összehasonlításra hív fel és gondolatokat indít meg. Csakhogy számos szó szerinti mondatot is rettentő nehéz parafrázélni, s komolyan feltehető az a kérdés, hogy vajon lehet-e bármely mondatot ugyanannak vagy más nyelvnek más szavaival pontosan lefordítani. Ám értsünk egyet azzal, hogy a metafora szó szerinti parafrázisa egészében véve különösen nehéz. Ez könnyen belátható, minthogy a kifejezések metaforikus használatának az a hatása – s általában a célja is –, hogy olyan lényeges határokat húzzon meg, amelyek keresztülmetszik a jól kitaposott régi ösvényeket, hogy olyan új, releváns mozzanatokat emeljen ki, amelyekre nincsen egyszerű és jól ismert szó szerinti leírásunk. Meg kell itt jegyeznünk viszont, hogy a metaforikus alkalmazás lehet teljesen világos is. Mert még ha nem is tudjuk meghatározni, hogy mi az az „asztal”, de ez összeegyeztethető azzal, hogy tudjuk, mely tárgyak asztalok – éppígy még ha nem is tudjuk parafrázélni a metaforikus kifejezést, ez összeegyeztethető azzal, hogy tudjuk, mire alkalmazzák. Ahogyan másutt megjegyeztem<sup>3</sup>, azt talán könnyebb eldönteni, hogy valaki metaforikusan Don Quijote vagy Don Juan-e, mint azt, hogy szó szerinti értelemben skizoid-e vagy paranoiás.

Második érvként Davidson a „majd felrobbant” kifejezést hozza fel példaként: azután, hogy metaforikusan használták, a túl sok használat következtében a kifejezés elveszíti metaforikus erejét. Érvelése valahogy így hangzik: a „majd felrobbant” nem változtatja meg alkalmazását akkor sem, mikor a kifejezés megszűnik metaforikusnak lenni; ami elvész, az az a mód, ahogyan a kifejezés működik akkor, amikor összehasonlításra hív fel; ez pedig azt mutatja, hogy a metafora funkció, nem pedig alkalmazás kérdése. Egyetérték mármost azzal, hogy akkor, amikor egy metafora elhervad, többé nem ösztökél összehasonlításra – úgy mondhatnám, a kifejezés két alkalmazásának összehasonlítására. Csakhogy Davidson érvelése ellentmondani látszik annak a tézisének, hogy a kifejezés metaforikus és szó szerinti alkalmazásai nem

2. What Metaphors Mean. In: Sheldon Sacks On Metaphor. Chicago and London. Chicago U. P. 1978. 201-220.

3. In: Stories upon Stories: or Reality in Tiers, elhangzott a Firenzei valóságsszintek c. konferencián, 1978 szeptemberében.

lehetnek különbözőek. Mert a „majd felrobbant” a dühös emberekre alkalmazott szó szerinti kifejezéssé válik, és ugyanaz az alkalmazása, mint mikor metaforikus; ám ha ez így van, akkor metaforikus alkalmazásának különböznie kell másik (eredeti) szó szerinti, robbanóanyagokra vonatkozó alkalmazásától. Amikor a „majd felrobbant” metaforaként nyugalomba vonul, akkor kétértelművé válik; egyik szó szerinti alkalmazása sem sugalmazza vagy befolyásolja a másikat, de egyikük sem újonnan alakult ki.

Mellesleg, ha a „majd felrobbant” megőrzi metaforikus alkalmazását, mikor metaforikus ereje elvész, s — ahogyan Davidson állítja — ebben az alkalmazásában a „dühössel” él együtt, akkor megkérdezhetjük: miért okozna tehát bármi nehézséget az, hogy a metaforikus „majd felrobbant” kifejezést a „dühössel” parafrazeáljuk? Azt hiszem, hogy a „majd felrobbant” azért hat metaforaként, mert mégsem él egészen együtt a „dühössel”; például a „majd felrobbant” és a „pipás” nem ugyanazokban az esetekben alkalmazható metaforikusan; s hogy még azután is, hogy a metafora elhalványult, a „majd felrobbant” szó szerinti alkalmazása még mindig eltér valamelyest a „dühösétől”. Persze, mint általában minden szó esetében, az ilyen különbségeket a gyakori, hanyag használat lassan összezsírosítja.

Davidson további érvként idézi T. S. Eliot „A víziló” c. versét, hogy bemutassa: egy nem-metaforikus szöveg éppoly nyomatékkal hív fel összehasonlításokra, mint egy metafora. Ez egyszerűbb példákból is elég nyilvánvaló. Azok a nem-metaforikus mondatok, hogy „hasonlítsd össze az igaz egyházat a vízilóval” és „az igaz egyház fontos vonásokban egyezik meg a vízilóval”, éppen olyan explicit felhívások, mint az „az igaz egyház víziló” mondat; s általában a metaforikus és a nem-metaforikus mondatok egyaránt használhatók felhívásra, fenyegetésre, ijesztésre, meggyőzésre, félrevezetésre, tudakozódásra, híradásra, stb. világos ezért, hogy e funkció nem a metafora különös sajátossága, s hogy a metafora nem határozható meg aszerint, hogy betölt-e — vagy képes-e betölteni — bármi ilyen funkciót. Davidson érve itt, úgy tetszik, végül is saját tételének kimerítő cáfolatához vezet.

Az én véleményem szerint a metafora egy kifejezésnek vagy inkább egy kifejezés sémájának visszavonása egy kezdeti szó szerinti alkalmazástól, s új módon való alkalmazása, amely új megelégedetést hoz létre ugyazzal a területtel vagy egy másikkal. amikor Davidson tagadja, hogy a kifejezés metaforikus és szó szerinti alkalmazásai elkülönülhetnek és hogy a szó szerinti értelemben vett hamis megállapítás igaz lehet, ha metaforikus értelemben vesszük, akkor szerintem alapvetően téves nézetet tesz magáévá a metaforáról.

3. Ahogyan Ted Cohen gyakran hangsúlyozta<sup>4</sup>, s ahogyan a szó szerint és metaforikusan egyaránt lila kép esetével magam is illusztráltam a művészet nyelveiben<sup>5</sup>, a metaforikus igazság nem mindig szó szerinti hamisság. Akkor hát miben rejlik an-

4. Pl. Notes on Metaphor. Journal of Aesthetics and Art Criticism 34 (1976): 358-359.

5. Languages of Art, 2. kiadás (Indianapolis, 1976), 83. Ennek a könyvnek más részleteiben azonban nem vettem ezt kellőképpen figyelembe. Ennek és más, ehhez kapcsolódó kérdéseknek további érdekes tárgyalását ld. Israel Scheffler könyvében: Beyond the Letter (London, 1979). (- Az eredetiben szereplő kétértelmű „blue” szót ('kék', ill. 'szomorú') a magyarul kétértelmű „lila” szóval adtuk vissza. — a ford.)

nak a mondatnak a metaforikus jellege, kérdezi Davidson, amelyik szó szerint igaz, hogy „senki nem sziget”? Teljesen világos, hogy a metaforikus olvasat különbözik a szó szerintitől; a metaforikus olvasat szerint a szó szerinti értelmükben földrajzi egységeknek megfelelő kifejezések sémája itt organizmusokra alkalmazódik, s ez azt eredményezi, hogy egyetlen ember sem tartozik a „sziget” kategóriájába. A „senki nem sziget” annyiban metaforikus, amennyiben benne rejlik ez a folytatás: „; ha nem mindenki egy szárazföldre tartozik”. Ugyanígy az „egy tó sem rubin” mondat éppoly metaforikus, mint az „az a tó zafir” mondat; mert mindkét esetben a drágaköveknek megfelelő kifejezések sémája alkalmazódik víztömegekre.

Továbbá: mint a kettős értelemben lila kép példája tanúsítja, egy kifejezés szó szerinti extenziója és az ennek megfelelő metaforikus extenzió nem szükségképpen különül el; s ha különböznek is, lehetnek közös elemeik. Jóllehet a „lila” szó szerint és metaforikusan is alkalmazható a szóbanforgó képre, van számos más dolog, ami vagy szó szerint vagy metaforikusan lila, de nem egyszerre az.

De mi lenne, ha minden szó szerint lila dolog (és csak azok) metaforikusan lila volna? Az extenzionális egyenértékűség szemszögéből még akkor sem volna szükség arra, hogy a szó szerinti és a metaforikus használat közötti különbséget nem-extenzionális „jelentések” vagy „értelmek” rendezzük újra. Két extenzionálisan egyenértékű kifejezés jelentései között éppen akkora a különbség, mint másodlagos extenziók között — azaz, mint e kifejezések párhuzamos összetételeinek extenziója között. Például bár minden egyszarvú (és csak az egyszarvú) kentaur, nem mindegyik egyszarvú-kép kentaur-kép (és nem csak az egyszarvú-képek kentaur-képek); és bár minden tollatlan kétlábú (és csak az) nevető állat, nem minden tollatlan-kétlábú-leírás (és nem csak az) nevető-állat-leírás. Ugyanígy: amikor egy szó szerinti és a neki megfelelő metaforikus használat extenzionálisan egybeesik, a lényegi különbség a másodlagos extenziók között van: a szó szerint lila-leírások (az olyan leírások, amelyek a szó szerint lilára vonatkoznak) nem mind és nem csak a metaforikusan lila leírások (nem a metaforikusan lilára vonatkozó leírások)<sup>6</sup>.

Mint mondtam, rendszerint a kifejezés szó szerinti megfelelést hoz létre, amely metaforikus átvitel révén új megfelelésben tükröződik. Csakhogy ahol zéró szó szerinti extenziójú kifejezést alkalmazunk metaforikusan (mint az „egyszarvút”, amely szó szerint nem alkalmazható semmire), az új megfelelés természetesen nem tükrözheti ennek a kifejezésnek semmilyen szó szerinti megfelelését. Itt ismét a másodlagos extenzióról van szó. A metaforikus megfelelés inkább leírások olyan szó szerinti megfelelését tükrözi, amelyet a kifejezés olyan összetétele hoz létre, mint a „szó szerinti unikornis leírás (vagy kép)”.

Más és igen különös eset került szóba — szándékomon kívül — egy újabb írásomban, amelyet más tárgyról írtam<sup>7</sup>. Felvettem ott, hogy Italo Calvino regényének, a nemlétező loagnak hőse, sir Agilulf, többek között „a való világ” metaforája: ahogyan a mitikus lovag csakis bizonyos fajta vértetben s csak bizonyos fajta vér-

6. A másodlagos extenziók és a párhuzamos összetételek fogalmáról ld. *On Likeness of Meaning és Some Differences about Meaning* c. írásaimat a *Problems and Projects* c. kötetben (Indianapolis, 1976), pp. 221-238; ld. még a 204-206. lapokat is.

7. Ld. a fenti 3. sz. jegyzetet.

tezetként létezett, az egyetlen-való-világ kiméréja is csak különféle változataiban él. Dehát hogyan lehet egy szó szerinti értelemben zérus kifejezésnek olyan más, metaforikus alkalmazása, amelyik ugyancsak zérus, hiszen legfőljebb egy zérus extenzió van? a válasz az, hogy számos zérus-kategória van — vagyis: zérus extenziójú kategória —, és hogy a „sir Agilulf-leírás” összetett kifejezés, ha szó szerinti értelemben vesszük, bizonyos más zérus-kategóriáknak felel meg. Ez a megfelelés tükröződik a más zérus-kategóriáknak megfeleltetett egy-való-világ leírásokban, amikor „sir Agilulfot” a nemlétező egy-való-világ metaforájának tekintjük.

4. Az ilyen különleges esetek azonban ne keltsék azt a benyomást, hogy a metafora nem több irodalmi fényűzésnél, ritka vagy ezoterikus vagy pusztán díszítő jellegű eszköznél. Amikor régi szavakat új munkára fogunk, sok szót takarítunk meg és előnyünk származik abból is, hogy meghaladjuk a meggyökerezett szokásokat. A metafora csaknem minden szövegegyütttest átjár; még a legkevésbé irodalmi szövegekben is alig találni teljesen szó szerinti értelmű, friss vagy legalább fagyott metaforáktól mentes bekezdéseket. Hogyha a szavaknak — és más szimbólumoknak — többféle alkalmazását és az ezekből összeálló rendszereket tekintjük, megérthetjük, hogy hogyan kapcsolódnak egymáshoz és a szó szerinti beszédhez a különféle beszédalakzatok, s hogy hogyan hoz létre a metafora oly gazdaságos, praktikus és kreatív szimbólum-használati módokat<sup>8</sup>.

A metafora szimbólumok másodállása.

(Fordította: Kálmán C. György)

(In: Nelson Goodman: *Metaphor as Moonlighting*, in Sheldon Sacks (ed.) *On Metaphor*. Chicago and London. The University of Chicago Press. 1978. 221-227.)

8. A világalkotás metaforikus és más módjairól ld. könyvemet: *Ways of Worldmaking* (Indianapolis, 1978).

I. SCHEFFLER

## *Tíz mítosz a metafora körül*

A metafora témakörét különféle mítoszok övezik. Az alábbiakban tíz ilyen mítosz kritikus számbavételére vállalkozom abban a reményben, hogy ezáltal megnyílik az út a téma jobb megértéséhez.

### 1. A HAMISSÁG MÍTOSZA

Eszerint a mítosz szerint csak a szószerinti állítás lehet igaz. Az összes többi eltorzítja és meghamisítja az igazságot. A költők - Platon tanítása szerint - hazudnak; csak a tudósok mondanak igazat. Ha egy megbízhatatlan, gyáva és gyámoltalan embert gyenge bábként írunk le, ezzel is hamisságot állítunk, mely egy igazság tagadását jelenti: hiszen itt nyilvánvalóan nem gyenge bábról van szó.

Ugyanakkor nyilvánvaló, hogy ez a valaki csak akkor nem nevezhető gyenge bábnak, ha a „gyenge báb”-ot szószerinti értelemben vesszük, mivelhogy - ez valóban vitathatatlan - nincs ember, aki a szó szoros értelmében báb lenne, akár gyenge, akár másmilyen. Az pedig, hogy egy metaforikus állítás szó szerint véve hamisnak is tekinthető, merő trivialitás. Mindezen túl metaforikus értelemben az állítás tökéletesen igaz is lehet: ő valóban gyenge báb, és hamisság volna tagadni, hogy az. Természetesen metaforikus kijelentések is lehetnek hamisak, ezek azonban csakúgy, mint szószerinti kijelentésként, minden esetben hamisak lesznek.

De még ha a metaforák nem is mindig hamisak, akkor is minden esetben legalábbis ismeretérték szempontjából tartalmatlanok: erről szól ez a mítosz. Pusztán retorikai díszítmények; a metaforáktól mindig meg lehet - és a fogalmi világosság érdekében meg is kell - szabadulni, hogy a mezítelen szószerinti igazság fénye felragyoghasson.

De vajon mi marad vissza, ha kivonjuk a metaforát például abból az állításból, hogy „A háború pokol”? Az állítmányt elhagyva egy csupasz nyelvtani alanyt kapunk, még csak nem is egy - akár igaz, akár hamis - teljes mondatot. Ez esetben feltehetőleg nem az egyszerű kihagyás lesz célravezető, hanem a fordítás, illetve egy azonos ismeretértékű megfelelővel való helyettesítés. Tudvalevően nem könnyű feladat meghatározni egy ilyenfajta helyettesítés feltételeit. Ám ennél sokkal alapvetőbb szempont a következő: annak elismerése, hogy létezik azonos ismeretértékű megfelelője egyúttal annak beismerését is jelenti, hogy mégiscsak ismeretértékkel rendelkező tartalmat hordoz. Az már természetesen nem minden esetben igaz, hogy ismeretértékkel rendelkező tartalmat kifejező metaforáknak szükségképpen szószerinti megfelelőjük is van.

### 3. AZ ÉRZELMI TARTALOM MÍTOSZA

Eszerint a mítosz szerint a metaforák érzelmi alapúak, és egyáltalán nem, vagy legalábbis nem elsősorban valamilyen ismeretértékűek. Bárhogy vélekedjünk ismeretértékkel rendelkező megfelelőikről, az bizonyos, hogy azonos érzelmi tartalmú megfelelőjük nincs. Ez a gazdag érzelmi tartalom különbözteti meg őket a szó szerinti állításoktól, és ez teszi őket felcserélhetetlenné.

De kifejez-e a „sziporkázó szellemesség” vagy a „földhözragadt gondolatmenet” gazdag érzelmi tartalmakat? Az orvos szájából az a metaforikus megfogalmazás, hogy „Készüljön fel arra, hogy gyötrelmes harcot kell vívunk életéért” vajon tényleg nagyobb érzelmi erővel hat-e, mintha azt mondaná: „A vizsgálatok azt mutatják, hogy önnek rákja van”? Bármilyen kritériumok alapján próbáljuk körülhatárolni az érzelmi tartalom nehezen megragadható sajátosságait, ezek a legtöbb esetben éppúgy együttjárhatnak a szó szerinti kifejezésekkel is, amint ezt a „neutron bomba”, „Csernobil”, „leukémia” szavak is tanúsítják. Az érzelmek működésmódja a legbensőségebb kapcsolatban áll az ismeretekével; az érzések felfogott és befogadott tartalmaként alakulnak a dolgok hatása alatt. Miért kellene a dolgok szó szerintiségének egy kicsit kevésbé szorosan kapcsolódnia az érzelmi élethez, mint a metaforikusságnak? Miért kellene feltételezni a dolgokra adott érzelmi válaszokról, hogy hitelesebb kifejezésmódot jelent számunkra az ezen dolgokra való metaforikus vonatkozás, mint a szó szerinti?

### 4. A SZUGGESZTIVITÁS MÍTOSZA

Eszerint a mítosz szerint a metaforikus állítások hamisak vagy tartalmatlanok, de legalább szuggesztivitásuknak köszönhető sajátyszerűség jellemzi őket. Ismeretérték szempontjából maguk ugyan szegényesek, viszont olyan képzettársításokat sugallnak, melyek már használható igazságokká állnak össze.

Hogy miért kell a szuggesztivitásra kevésbé alkalmasnak gondolni a szó szerinti kifejezéseket, mint a metaforikusakat, arra ez a mítosz nem ad választ. Képzettársítások végül is bármilyen verbális - pláne nem-verbális - hatás eredményeképpen létrejöhetnek. Nem kevésbé serkentően hat a tiszta értelmetlenség, például a halandzsza; miért pont a szó szerinti állítások különösképpen szegényesek?

Amit ez a mítosz figyelmen kívül hagy, nem más, mint hogy a metaforikus állítások ezeket a kibontakozó új osztályozásokat és kategóriákat nem az értelmetlen szótagokhoz hasonló módon, az esetleges jelentések révén ösztönzik, hanem a maguk újszerű tartalmán keresztül. Meglehet, kezdetben valóban metaforikus feltevésnek indultak, ám sok esetben - méghozzá tartalmuk megváltoztatása nélkül - közkeletű igazságként végzik, egykor meglehetősen összefüggéseik ekkorra új, szó szerinti utalásokká kristályosulnak. Hogy az asztal atomok nyüzsgése, hogy a Földet légburok övezi, hogy az elme információkat dolgoz fel, vagy hogy képeket formál - mindez mára szó szerinti klisé; ugyanezek a kijelentések egykor kihívó metaforákként kezdték pályafutásukat.

## 5. A KOMMUNIKÁCIÓS MÍTOSZ

Hasonló példák cáfolják a metaforának, mint kizárólagosan kommunikációs hátsóelemnek a mítoszát is. Ez a mítosz feltételezi, hogy minden, amit elgondolunk, tökéletesen felhasználható elgondolója számára tisztán szó szerinti formulákban, ha csak a kommunikálhatóság elkerülhetetlenné nem teszi, akár csak könnyítésként is, a metaforák használatát. A metafora lesz az a csomagolás, melyben a szó szerinti gondolatok eljutnak másokhoz, anélkül azonban, hogy a metafora maga is részét képezné ezeknek a gondolatoknak.

Ez egyúttal annak a nyilvánvaló ténynek a tagadását jelenti, hogy a metafora nemcsak az igazság közvetítője, hanem annak kutatója számára is segítségül szolgál, hogy a tudományos elméletalkotás gazdagodik például a kutatás szellemében fogant metaforikus leírás révén. Egy elmélet megalkotója általában nem ismeri előre részletekbe menő pontossággal az általa előterjesztett metaforikus leírás alapjait, de feltételezi, hogy a kategóriák szándékos keresztezése a későbbi kutatás számára döntő jelentőségűnek bizonyulhat. A metafora, mint ennek a feltevésnek a megtestesítője nem tart igényt ilyen értelmű jelentőség előzetes meghatározására. Ellenkezőleg, a metaforikus leírás, szerzője és mások számára, maga is szolgál elágazásainak végigjárására szólító invitációként. A felhívás nem tökéletes bizonyosságot garantáló üzenet kézhezvételére, hanem a természetleírás újszerű és termékeny módozatainak felismerésére és megalkotására szólít.

## 6. A KISAJÁTÍTHATÓSÁG MÍTOSZA

Ez a mítosz feltételezi, hogy a metafora alkotója kivételes előjogokkal, illetve kizárólagos illetékességgel rendelkezik a saját metaforájával kapcsolatban, mely mint a kommunikáció gyakorlati eszköze teljes mértékben alkotójának ellenőrzése alatt áll, karakterét kizárólag ennek szándékai határozzák meg. Egy metafora értelmezéséhez végül is szükségképpen ezt a szándékot kell perdöntőnek tekinteni.

Amit ez a felfogás nem vesz figyelembe, az a metafora előbb említett heurisztikus, úttörő szerepköre. Ez a szerepkör eleve feltételezi, hogy a metafora alkotója nem rendelkezhet a befogadáshoz szükséges semmiféle külön megfélemlítéssel, nincsenek kivételes előjogai, nincs joga a kisajátításhoz. Egy metafora megalkotása során bárki szembekerülhet önmaga számára is váratlan meglepetésekkel. Az invitáció, melyet a mitikus utalás felkínál, elvezethet ismert dolgok újragondolásához az új kategorizálás fényében, vagy ahhoz, hogy újonnan felismert jelenségeket egy már elfogadott fogalomrendszer részeként lássunk. Akár az újszerű bensővé válása, akár a már ismert újraszerveződése a feladat, a metafora gyakorta szolgál olyan összefüggések próbakövéül, melyek elősegíthetik a megértést, vagy a látványos elméleti előrehaladást.

## 7. A METAFORIKUS IGAZSÁG MÍTOSZA

Ez a mítosz azt tartja, hogy az igazságnak két fajtája van, az egyik a szó szerinti, a másik a metaforikus. Az, hogy „fellobbant a gyufaszál” alapvetően másképpen

igaz, mint az, hogy valakinek „fellobbant a tekintete”. Ennek a mítosznak a hívei ezáltal a poetikus és a tudományos kifejezés közti valamilyen esszenciális különbség után epekedvén a szószerintitől eltérő metaforikus igazság sajátos karakterjegyei utáni meddő hajszá bűvöletében élnek.

Hogy a fenti két mondat különbözik egymástól, az könnyűszerrel belátható. De hogy különbségük az igazság kettős természetében volna megragadható, az már kérdéses. Mert mindkét mondat igaz a szó eredti értelme szerinti általános feltételek között: „...” „X” állítás akkor és csak akkor igaz, ha ... stb. így a „fellobbant a gyufaszál” állítás akkor és csak akkor igaz, ha fellobbant a gyufaszál, és a „fellobbant a tekintete” akkor és csak akkor igaz, ha valóban fellobbant a tekintete. Hogy az első „fellobbant” jelentésköre eltér a másodiktól, az kifejezetten erre a két alakmásra, nem pedig a hozzájuk tartozó mondatok igazságára vonatkozó tény, és nem következik belőle a fortiori az igazság két fajtájának feltételezése.

## 8. AZ ÁLLANDÓSÁG MÍTOSZA

Ez a mítosz azt tartja, hogy ami egyszer metafora volt, az mindig is az marad. Ellentétben azzal a nézettel, mely szerint a szószerintiség az elsődleges, a metafora pusztá díszíték, ez a mítosz a metaforikusság elsődlegességét hirdeti, mivelhogy a nyelvhasználatban minden kifejezésnek metaforikus felhangjai vannak. Ennek alapján mindenfajta beszéd metaforikusnak tekinthető.

Ebből a mítoszból az a következtetés adódik, hogy a szószerintiség fogalmának tartalma kiüresedett; ennek megfelelően a metafora mint szembeállítható viszonyítási kategória szintén értelmét veszti. Ez a következtetés elhárítható, méghozzá anélkül, hogy tagadni kellene a metaforikus felhangok érvényesülését. mindössze a történeti dimenzió felismerésére van szükség, annak a ténynek a tudatosítására, hogy a szószerinti-metaforikus szembeállítás nem abszolút érvényű, hanem az időbeliség függvénye.

Amikor egy kifejezésnek két, extenziójában egymástól eltérő alakmásával, azaz egy típusnak két példányával állunk szemben, az egyiket metaforikusnak tekintjük, melynek értelmezése rendszerint, vagy legalábbis oprimális esetben a szószerintiként tekintett másik változat megértésén alapul. Mindazonáltal megeshet, hogy egy ilyen metaforikus kifejezés azonos jelentéskörű alakmása egy későbbi előfordulásában egészen természetes módon szószerintinek minősül. A típusnak tekintett kifejezés metaforikus státusza időközben átalakult. Egy elektronikus szerkezetnek a számítógép-ként való első leírása még metaforikus volt, ma ez a leírás már szószerint vehető.

## 9. A FORMULA MÍTOSZA

Milyen szép lenne, ha létezne egy egyszerű formulánk a metaforikus kifejezések dekódolására. Az ilyen formula létét feltételező mítosz igen régi, sokat kritizált és máig meg nem haladott. Minden bizonnyal új életre kel ez a formula a legfrissebb computer-technológiának és az elméműködés ehhez kapcsolódó modellálásának segítségével.



A helyzet azonban a következő: a metaforikus kifejezések nem titkosírásban íródtak. Nincs hozzájuk recept, nem lehet őket szótárakban vagy szabálykönyvekben szigorú rendszerességgel előszámlálni. Egy metafora megértéséhez elengedhetetlen a szövegösszefüggés szerinti értelmezés és elemzés.

Az ilyenfajta értelmezés és elemzés rövidre zárásához legnépszerűbb formula-jelölt a hasonlóság fogalma. Ez azonban kiüresedett fogalom, lévén túl sok a hasonlóság, amelyekből válogatni lehetne. Bárhova néz is az ember, hasonlóságok tömegét látja, de csak egy kis részük képezi metaforikus leírások alapját. Másrészt a hasonlóság fogalmának egyfajta jelentőségteljeséggel való kiegészítése (hogy tudniillik jelentőségteljes hasonlóságokat kell keresni) egyúttal egy kiiktathatatlan kontextuális vonatkozást is felmutat, amely maga semmiképpen nem kényszeríthető formulába. Itt a szövegösszefüggés vizsgálatára, eredetiségre és szellemességre van szükség ahhoz, hogy az üresjáratok elkerülhetők legyenek. Egy formula szabálykönyvből való automatikus kibetűzése vagy rutinszerű alkalmazása helyett a kutatás és a felfedezés értelmező munkájával élhetünk.

#### 10. A TÁRGYHOZ KÖTÖTTség MÍTOSZA

A dolgok összehasonlítása, amint erre a megelőző utalások is következtetni engedtek, valóban benne foglaltatik metaforikus leírásban, mítosz azonban azt feltételezni, hogy a dolgok összehasonlításban egy adott kifejezés által metaforikusan megjelölt tárgyakat vetünk össze olyanokkal, amelyeket ugyanez a kifejezés szószertint értelmében jelöl meg. „Az emberek farkasok” kifejezésben például a „farkasok” metaforikusan az emberekre vonatkozik, szószertint értelmében pedig a *Canis Lupus* példányait jelöli. A tárgyak mindkét csoportjában közös vonások elvonatkoztatásával a metafora interpretálható úgy is, mint ami által ezen vonások némelyikét, például a vadságot a metaforikus alanynak tulajdonítjuk.

Ez a mítosz nemcsak azért félrevezető, mert az összehasonlítás és az elvonatkoztatás alapja túl általános, tehát rá van utalva arra, hogy a szövegösszefüggés figyelmet követelő mozzanatait határok közé szorítsák. Az is igaz, hogy a metafora szemléletmódja nem tisztán tárgyközpontú. Az összehasonlítás útvonalai gyakran körkörösök, nemcsak a szóban forgó tárgyakat és azok egyes vonásait érintik, hanem ezen tárgyak különféle reprezentációit is. Az a tény, hogy a farkasok, mint mondják, békésebbek a bevett sztereotípiáknál, nem zárja ki, hogy ennek ellenére érvényesnek tekinthessük az „emberek farkasok” kifejezést, mint az embereknek metaforikusan vadságot tulajdonító állítást. A farkasok tényleges tulajdonságaihoz képest a sztereotípia az, ami a farkasokat inkább reprezentálja, és magához a tulajdonításhoz is alapot ad. „A főnök egy sárkány” kifejezés sem nélkülöz minden értelmet pusztán annak a ténynek a következményeként, hogy a „sárkány” szónak nincs valóságos jelöltje. Megint a reprezentatív sztereotípiák (jelen esetben a sárkány-képzetek, sárkány-leírások, sárkány-modellek, sárkány-ábrázolások) jönnek segítségül. A „sárkány” kifejezés ugyanis nem csupán jelölőelemként szolgál, hanem a sárkányhoz kapcsolódó utalások címkéjéül is, mely utalások gazdag sokféleséget mutatnak. Ilyenféle „utalás-szelekció” segíti a metaforák megértését. Végül is mind-

annyian egyszerre élünk a szimbólumok és az egyéb tárgyak világában. Tárgyakra irányuló szemléletünk és a reprezentációikról való tudásunk egyaránt az értelmezés forrásaiként szolgálnak.

### *Jegyzet*

A különböző metafora-elméletek számbavétele megtalálható a *Beyond the Letter* (London. Routledge and Kegan Paul. 1979.) c. könyvben. A 3., 5. és a 6. szakaszban néhány részt a könyvből vettem át. A 10. szakaszból az ún. „utalás-szelekció” fogalmának bevezetése és bizonyítása szintén a könyvben található, illetve a „Four Questions of Fiction” (Poetics 11. 1982. 279- 284.) c. értekezésében, valamint ennek megjelenés előtt álló újabb változatában. Köszönet Catherine Z. Elginnek a dolgozattal kapcsolatos kritikai észrevételeiért.

*(Fordította: Turai Tamás)*

*(In: I. Scheffler: Ten Myths of Metaphor. Communication and Cognition. 19/1986/ 389-394.)*

PAUL RICOEUR  
*Az élő metafora*  
(részlet)

A retorika hanyatlása egy olyan tévedéssel kezdődik, mely maguknak a trópusoknak az elméletét is érinti, függetlenül attól a helytől, melyet a szóképek elmélete a retorika területén belül elfoglal. Ez a kezdeti tévedés nem más, mint az az elképzelés, mely ragaszkodik a szó egyeduralmához a jelentéselméletben. A tévedésnek csak a legtávolabbi hatását érzékeljük: pusztá ékítményre redukálja a metaforát. A kiindulási - a szó primátusa - és a megérkezési pont - a metafora mint díszítőelem - között a posztulátumok egész sora bontakozik ki, melyek fokozatosan közelítik egymáshoz a jelentéssel foglalkozó kiinduló elméletet, mely a megnevezést helyezi előtérbe, és azt az elképzelést, mely a trópusnak pusztán díszítő funkciót tulajdonít. Ez utóbbi végül bebizonyítja annak a diszciplinának a hiábavalóságát, melyet már Platon is a „kozmetikával” helyezett egy sorba.

A következő módon rekonstruálhatjuk azon posztulátumok sorát, melyek együttese a szóképek implicit modelljét alkotja.

a) Bizonyos elnevezések bizonyos fajta (fajú és nemű) dolgokhoz kapcsolódnak; alapjelentésnek nevezhetjük ezeknek a terminusoknak az értelmét. Ezzel szemben a metaforák oda nem illő vagy átvitt értelemmel bírnak: ez az eredeti vagy és az oda nem illő jelentés posztulátuma.

b) A dolgok bizonyos fajtáit oda nem illő terminusokkal nevezzük meg, mivel az odaillő szót nem alkalmazhatjuk. Ez a hiány vagy stilisztikai választásból vagy valóságos hiányból ered. Az oda nem illő terminus igénybevételének mindkét esetben az a célja, hogy betöltsünk vele egy szemantikai vagy méginkább lexikai hézagot az üzenetben vagy a kódban. Ez a szemantikai hézag posztulátuma.

c) A lexikai űrt egy idegen terminus kölcsönzésével töltjük be. Ez a kölcsönzés posztulátuma.

d) A kölcsönzött terminus azon az áron alkalmazható a szóbanforgó dologra, hogy a kölcsönzött szó oda nem illő vagy átvitt értelme és alapjelentése között távolság jön létre. Ez a távolság posztulátuma.

e) A kölcsönzött terminus helyettesít egy hiányzó szót (mely vagy valóban hiányzik, vagy nem kívánjuk alkalmazni), melyet ugyanezen a helyen saját alapjelentésében alkalmazhattunk volna; ez a helyettesítés önként történik, ha az eredeti szó létezik. Ebben az esetben beszélhetünk tehát trópusról a szó szigorú értelmében; ha azonban a helyettesítés kényszerű, mert összefügg a szókészlet valóságos hiányával, akkor katakrézisről beszélünk. Ez a helyettesítés axiómája.

f) A kölcsönzött szó átvitt értelme és a hiányzó szó alapjelentése (melyet az előbbi helyettesít) között kapcsolat áll fenn, melyet az átvitel okának nevezhetünk. Ez az ok a terminusok helyettesítésének paradigmáját hozza létre. A metafora esetében

a paradigmaticus szerkezet a hasonlóság. Ez a struktúra a trópus paradigmaticus jellegének posztulátuma.

g) Megmagyarázni (vagy megérteni) egy trópus azt jelenti, a trópus értelme, azaz a helyettesítés paradigmaticus szerkezete által vezetve: megtalálni a hiányzó eredeti szót, tehát rekonstruálni azt az eredeti terminust, melyet egy oda nem illő helyettesített. A körülírás, mellyel ez a helyettesítés feloldható, elvben kimerítő, mivel a helyettesítésnek és reciprokának (a visszakeresésnek) az összege nulla. Ez a kimerítő körülírás posztulátuma.

Az előfeltevések bemutatott láncolata egyenesen vezet a két végső posztulátumhoz, melyek a trópusok tisztán retorikai szempontú értelmezését jellemzik:

h) A szavak átvitt értelmű használata semmilyen új információt nem hordoz. Ez a posztulátum egybecseng az előzővel: ha a rekonstruálás feloldja a helyettesítést, ha tehát képes a metaforának és általában a trópusoknak kimerítő körülírását adni, akkor a metafora semmi újat nem közöl. Ez a nulla információ posztulátuma.

i) A trópus funkciója, mivel nem új információt, csakis díszítő lehet; rendeltetése az, hogy tetszést keltsen, díszítse a nyelvet, „színt” adjon beszédnek, öltöztessen a csupasz gondolat kifejtést.

Ez tehát az előfeltevések láncolata, melyet a metafora tisztán retorikai szempontú értelmezése magában rejt. A kiinduló ponttól kezdve, mely a metaforát a jelentéssel történt balesetnek tekinti, egészen a konklúzióig, mely pusztán díszítő funkciót tulajdonít neki, s a teljes retorikát a tetszetősség mesterségére szűkíti le, a lánc hiánytalan. Az a két állítás, melyek szerint a metafora nem nyújt semmi információt és csak a beszéd díszítésére szolgál, pontról pontra levezethető abból a kiinduló döntésből, mely a metaforát a dolgok szokatlan megnevezésének tekinti.

### *Jegyzet*

Egyes új retorikusok szembeállítják az ékesszólás retorikáját az érveléssel és a kompozícióval foglalkozó retorikával (Arisztotelész Retorikájának hármass felosztású terve alapján) mint paradigmaticusat a szintagmatikussal (Roland Barthes *L'ancienne rhétorique* (Aide-mémoire) *Communications* 16 (1970) 175–176. A metaforának kizárólag következtetésekre épülő értelmezése, mely kölcsönhatásként vagy vitaként fogja fel, sokat elvesz ennek a különbségtételnek az erejéből.

(Fordította: Maruszkai Judit)

(In: Paul Ricoeur: *La métaphore vive*. Paris, Éditions du Seuil. 64–66. 1975.)

ROBERT J. DI PIETRO

## *A metafora szerepe a nyelvészetben*

Bár sok írás jelenik meg a metaforáról, a nyelvészek nem használják gyakran ezt a fogalmat. Általános nyelvészeti szövegekben néhány futó megjegyzésre korlátozódnak a metaforára tett célzások: lehetséges hatására a nyelvi változásokban, szerepére a beszédalakzatok alakításában. Kevés nyelvész tárgyalta a metafora szerepét az irodalomban és általánosságban nyelvi jelek természetében. Csak némely közelmúltbeli kísérlet, mint amilyen Lambert-é, irányult arra, hogy a metaforának kiemelkedő szerepet biztosítson a nyelvelméletben. A következő oldalakon azt az állítást kísérem meg alátámasztani, mely szerint korlátozottak és félrevezetőek azok a elméletek, melyek nem adnak számot a metaforáról.

A metaforát számtalan módon lehet megközelíteni. Különböző szerzők foglalkoztak az alábbi kérdésekkel: (1) milyen célt szolgál a metafora, (2) hogyan működik a nyelv rendszerében, (3) hogyan keletkezik. A metaforikus jelentésátvitel lehet bensőséges, személyes, de az is lehetséges, hogy a jelentésátvitelt nyilvánvalóan elfogadja a beszélők közössége. Az előbbi esetben a tudattalan gondolatok kulcsa lehet, az utóbbi esetben az idiómák alapjául szolgál.

A nyelvelméletek hiányossága, vagyis az, hogy nem adnak számot a metaforáról, jelentősen korlátozza a generatív modellek produktivitását. Másutt már bemutattam, hogy a költészetben található, metaforát tartalmazó, jelentésteremtő mondatokat miként kellene nem-grammatikusnak minősíteni Chomsky *Aspects* c. művének keretein belül, vagy bármely hasonló generatív modellben. A generatív nyelvtanok által létrehozott és elemzett mondatok csakis „szószerinti” értelmekkel rendelkeznek. Fontos tudni, mi ennek az oka. Ha egy mondatnak csak egy „szószerinti” értelme van, akkor egyértelműnek ítélik, ha egynél több, többértelműnek. A metaforák azonban nem szükségképpen kétértelműek, bár nem „szószerinti” értelemben jelentik, amit mondani látszanak. Még Chafe modellje - melynek pedig ebből a szempontból vannak előnyei Chomskyéval szemben - sem tudja kielégítő módon kezelni a problémát. Az idiómákra (melyeket felületesen „halott” metaforáknak nevezhetünk), Chafe „literalizációs” eljárást alakított ki egy „posztszemantikai művelet” révén, mely az alkalmas „szószerinti” értelmről gondoskodik ott, ahol ezt a kontextus megkívánja. A literalizációs eljárás eredményeképpen olyan jelentés áll elő, mely különbözik a kifejezésekkel általában társított jelentéstől. A *feldobta a bakancsot* jelentése így a „meghalt” jelentést veszi fel abban a kontextusban, melyben a kifejezés szokásos transzformációi nem alkalmazhatók. Chafe eljárása megköveteli, hogy minden esetben különbséget tudjunk tenni „szószerinti” és nem „szószerinti” jelentés között. Sajnos azonban Chafe modellje sem világosabb a többinél abban a tekintetben, hogyan lehetne egyértelműen helyreállítani minden szó és kifejezés „szószerinti” értelmét. Az *asztal lába* kifejezésben idiomatikus vagy szószerinti értelemben áll a *láb*? [...] Lehetséges, hogy a *láb*, *talp*, *kéz* szavakat mindig idiomatikusán használjuk, amikor nem

emberi testrészt utalunk velük? Ha igen, akkor hogyan szerzünk erről tudomást? Nem alkalmaztunk-e a tisztán nyelvtani kritériumokon kívül mást is akkor, amikor elválasztottuk egymástól az idiomatikus és a szó szerinti értelmet?

Némi megnyugvást adhat, hogy nem egyedül a nyelvészek nélkülözik az empirikus megalapozást a szó szerinti értelem meghatározásakor. Számos filozófus és irodalmár sem tesz mást, mint feltételezi, hogy létezik szó szerinti értelem, s azt, hogy a legfőbb feladat annak tanulmányozása, hogyan lehet a szó szerinti értelemből az új jelentéseket levezetni. Thomas figyelemre méltó példákat ad arra, hogyan alakulnak ki a jelentés kiterjesztésével a szó szerinti és a nem szó szerinti jelentésből a metafora típusai és az alakzatokban gazdag nyelv. Thomas soha nem vonja kétségbe a szó szerinti-nem szó szerinti megkülönböztetésének érvényét. Browne hasonlóképpen diszkontinuitást ír le a metaforában, azaz „konfliktust a kifejezés konvencionális jelentése... és retorikus jelentése között...”

A logikai műveletként a metafora egyszerűen leírható. A metaforikus állítást lényegében a következőképpen lehet jelölni: A–B, vagy A (van) B. A hasonlat, melyet én előszeretettel értelmezek a metafora egy fajtájaként, olyan művelet, melyben A-ról azt állítjuk, hogy B-hez hasonló. A nyelvészetben létezik egy ezzel párhuzamos különbségtétel „kontextusfüggetlen” és „kontextusfüggő” szabályok között. A metafora „kontextusfüggetlen” szabályként (vagy legalábbis a kontextus nyílt megjelölése nélkül) operál, míg a hasonlat kifejezetten azt állítja, hogy egy adott kifejezés csakis a megjelölt, vagy behatárolt feltételek mellett tekinthető egy másik kifejezésnek, tehát A–B X környezetben. E különbségtételt szem előtt tartva érthetővé válik, hogy Robert Burns miért hasonlatlancolatot alkalmaz jólismert, „Szerelmem akár a piros, piros rózsza” kezdetű versében. E hasonlat kialakítja a további hasonlatok számára alkalmas közeget, „Szerelmem akár a dallam”. Ha a kezdő sor „kontextusfüggetlen” metaforával indult volna, akkor az a szerelem és a rózsza korlátlan azonosítását rejthette volna magában - tövissel és levéltetvekkkel. Rámutattak már, hogy a költészetben a metaforák a felszínen rendszerint nem egyszerűen létigével jelennek meg: előnyben szokták részesíteni a stílári variánsait, az appozíciót és a megszólítást. A különböző irodalmi műfajok más és más beszédalakzatokat kultiválnak. Jakobson és Halle úgy véli, hogy a metonímia a realista regényre jellemző, melyben nyilvánvaló a részletek iránti fogékonyság. Browne úgy véli, hogy a metonímia a rémregényben is gyakran előfordul. Felszíni megjelenési formájától függetlenül minden alakzat levezetése tartalmazza a létigét.

Nézetem szerint a metonímia, szinekdoché, hiperbola, oximoron és a többi alakzat mind vagy a hasonlatból, vagy a metaforából származnak. [...] Mind a metaforikus, mind a szó szerinti értelemben álló kifejezések ugyanazt a műveletet használják fel. A két állítás között nincs különbség: „A víz folyékony napsütés” (nyilvánvaló metafora), „A víz H<sub>2</sub>O” (feltételezetten szó szerinti állítás). Annak eldöntése, hogy egy állítás metaforikus vagy szó szerinti értelemben áll, attól a szövegvilágtól függ, melyben előfordul. Ha azt mondjuk, hogy víz folyékony napsütés, akkor olyan kapcsolatot hozunk létre az érzékelési módok között, mely a feltételezetten természetes érzékelési rendszerben nem fordul elő. Ha azt mondjuk, hogy a víz H<sub>2</sub>O, akkor a kémiai elemekhez kapcsolódó gondolati rendszert idézünk fel, melyben a víz a szó szoros

értelmében két hidrogénatomból és egy oxigénatomból áll. Ha a vizet mégis a napsütéssel azonosítjuk, akkor ez annak a jelentőségét emeli ki, hogy mindkettőnek szerepe van a növények növekedésében. Ha azt állítjuk, hogy az egyik kifejezés „költői”, a másik „tudományos”, akkor különböző szövegvilágok szerint osztályoztuk őket, s nem szó szerinti és metaforikus jelentés között tettünk különbséget. Miként Shibles rámutatott, minden egyes szövegvilág - a művészet, költészet, tudomány, vallás - saját előfeltevérendszerrel rendelkezik, s a valóság legalább annyira bonyolult, mint a különböző szövegvilágok. Ha különböző kontextusokra teszünk célzásokat, akkor nyitva állunk arra, hogy mélyebben nyerjünk betekintést a világba. Azokat a metaforákat, melyek empirikus megerősítést igényelnek, tényekként könyveljük el. A természet-tudományokat gondosan megválogatott, tényekre alapozott metaforákkal építjük. A genetikus genetikai „kód”-ról, a biológus az „evolúció fájá”-ról beszél - s ezek olyan metaforák, melyek segítenek a kutatást értelmesen elrendezni. A tudósok csak akkor vetik el a metaforákat, ha azok nem kapcsolódnak empirikus tényekhez. A tudós hozzáállásának jó példáját találjuk abban a kritikában, melyet J. Cohen írt R. Rosen *Dynamical System Theory in Biology* c. könyvéről. Rosen olyan „dinamikus metaforák”-ról beszél, melyek „bizonyos formájú differenciál egyenletek rendszerét foglalják magukban, melynek viselkedése emlékeztet a biológiai jelenségek egy osztályának viselkedésére”. Rosen szerint ezek a dinamikus metaforák magyarázatként szolgálnak azokra a jelenségekre, melyekre hasonlítanak. Cohen kritikája nem ismer kegyelmet: „Mivel egyesek számára a nyelv bonyolítása sokkal egyszerűbb, mint az általános elvek és a tapasztalat egyezésének vagy feszültségének fáradságos megállapítása, óriási a kísértés arra, hogy bő lére engedjük a nyelvet, mely rendelkezik az általános elvek hangjaival és mondattanával, s arra, hogy ezt tudományosan kielégítőnek nevezzük anélkül, hogy tüzetesen megvizsgálnánk a valósághoz való viszonyát.”

A nyelvészek, legalábbis a kiemelkedőek, látszólag kevésbé szilárdan törekednek arra, hogy elméleteiket a tapasztalással is egybevevessék. Vessünk egy pillantást arra, hogy Chomsky milyen összefüggést mutat be a nyelvelmélet és az agy szerkezete között: „Számomra úgy tűnik, ma az a legreménytelibb módszer, ha a nyelv és a mentális tevékenység jelenségeit a lehető legalaposabban leírjuk, és kísérletet teszünk arra, hogy kialakítsunk egy olyan absztrakt elméleti apparátust, mely a lehető legjobban számot ad ezekről a jelenségekről, és feltárja a jelenségek szerveződésének és működésének elveit, anélkül, hogy már most megpróbálnánk a feltételezett mentális struktúrákat és folyamatokat bármiféle fiziológia mechanizmussal összefüggésbe hozni, és anélkül, hogy az elme működését a „fizikai ok” kategóriájával értelmeznénk. Nyitva hagyhatjuk azt a kérdést, hogy ezek az absztrakt struktúrák és folyamatok miként valósulnak meg, vagy azt, hogy róluk miként lehet konkrét kategóriákban számot adni.” Mivel Chomsky kimondatlanul hagyja, milyen konkrét kategóriákra lehet szükség, nehéz elképzelni, hogyan kellene felfognunk azokat az elveket, melyek által a nyelv megszerveződik. Maga az „elme” kifejezés használható metaforikus keretet biztosított a generatív nyelvtan sok vitája során. Úgy tűnik, a pszichológusok, akik e kategóriát leggyakrabban használhatnák a maguk szaknyelvén, elmosódottsága miatt nem nagyon élnek vele.

Ha meg akarjuk érteni, hogyan használjuk beszédünkben a metaforát, s hogyan használják a nyelvészek a nyelvtanítás során, akkor hasznos lehet különbséget tenni „eszköz” és „készítmény” között. A nyelvet lehet az ember kreativitása termékének tekinteni - s éppoly fontosnak, mint más termékeit: társadalmi berendezkedését, műszaki tudását. A nyelv ugyanakkor az az eszköz, mellyel az ember megformálja a kommunikáció rendszerét. Ha a nyelvet terméknek vagy készítménynek tekintjük, akkor a nyelvtannak feleltethető meg. Nincs szavunk, mellyel a nyelvet mint eszközt illehetnének, de mindez szorosan kapcsolódik az emberi érzékelőképességhez és ahhoz a képességhez, mellyel tárgyakra hatást tudunk gyakorolni. A nyelv kutatását megnehezíti eszköz és készítmény összefonódása. Ha az ember eszközt alkot, az eszköz szerepet játszik az elvégezhető munka meghatározásában. Ha egy autószerelő külföldi autók javításához szükséges eszközöket szerez be magának, akkor nem valószínű, hogy hajlandó lesz amerikai autókra is dolgozni. Ugyanígy egy nyelv beszélői gyakran nehézkesnek találják, hogy olyan témákról beszéljenek, melyeket azon a nyelven nem szokás tárgyalni. Gyakran megfigyeltem, hogy a nyelvészetet hallgató külföldi diákok maguk között is angolul tárgyalják a nyelvészeti témákat, mivel az oktatás nyelve angol volt, s angolul kapták meg a szükséges eszközöket és szakszókincset - arról a kulturálisan meghatározott környezetről nem is szólva, melyben a nyelvészet helyénvalónak számít. Ez természetesen nem jelenti azt, hogy a megfelelő eszközök és környezet ne lennének kialakíthatók más nyelveken is. Éppen ellenkezőleg, az emberek mindig is ezt teszik, s ebben segítségükre van a metafora létrehozásának könnyűsége.

Ha a nyelvtanról szólunk, a nyelvet készítménynek tekintjük. Ha azt mondjuk, hogy a nyelvtan olyan kategóriákat tartalmaz, mint pl. a főnév, ige, határozott névelő, számnév, melyek mindegyike rendszerszerű kölcsönhatásban áll egymással, akkor olyan szövegvilágot alkotunk, melyben ezek a kategóriákat szó szerinti értelemben kell venni, melyben metaforikus értelemmel nem rendelkeznek. A „tudományos” nyelvész nem elégszik meg azzal a definícióval - jöllehet igaz lehet -, mely szerint a főnév személy, hely vagy valamely tárgy neve, mivel nem viszonyítható a létrehozott nyelvtani keret más egységeihez. A kortárs nyelvtanokat szemlélve azt mondhatjuk, hogy mélysegesen metaforikus lenne a főnevet „személy, hely vagy valamely tárgy neve”-nek tekinteni. A generatív nyelvész előszeretettel definiálja a főnevet a mondatban más alkotó elemeihez való viszonyával.

Ha megállapítottuk a nyelvtani szövegvilág előfeltevéseit, akkor mindezt „nyelvtani elmélet”-nek nevezhetjük, és tekintélyes mennyiségű, egyébként metaforikus kategóriát tekinthetünk e világ részének szó szerinti értelemben. A transzformációs generatív nyelvtanban sok kategória származik metaforikusan a növényi képvilágból. A nyelvészek „fá”-t rajzolnak, „ágak”-kal, melyeket „nyesni” vagy csatolni lehet, mintha más fába oltanánk ágakat. Ilyenek a „mag”-mondatok is. A madarak valós fákon fészkelnek, a nyelvtani szerkezetek nyelvtani fákon. Más metaforák („transzformáció”, „rekurzivitás”) a matematikából származnak. Megint mások („a generálás ereje”, a terv „egyszerűsége”) a mérnöki munkából.

A korábbi nyelvelméletek elvetése során az érintett elméletek metaforái is leértékelődnek. Egyetlen egy generatív nyelvész sem rajzol immár „rubrikák”-at, miként



ezt a strukturalisták tették. A „fák”-ról tételezik fel, hogy a nyelv valóságát tükrözik, a „rubrikák”-ról nem. Amikor Lakoff arra tett kísérletet, hogy a transzformációs szabály eszméjét összhangba hozza a nyelvvel kapcsolatba kerülő kutatók megfigyeléseivel, hitet tett amellett, hogy „...jó okunk van azt gondolni, hogy a transzformációk valóban léteznek”, és arra törekedett, hogy ezeket a szabályokat átfogókká, egyetemessé tegye. Nyilván úgy véli, ha a nyelvten metaforikusan levezetett szabályait általános érvényűeknek tekintjük, akkor szószerinti értelmük nem kerülhet veszélybe. Függetlenül attól, mennyire finomítjuk nyelvtenunkat, így nem teszünk mást, mint későbbre halasztjuk azt az időpontot, amikor a nyelvten empirikus alapra kell helyeznünk (vö. a Chomskyról tett megjegyzéseket).

A kortárs nyelvészek, minden rafinériájuk ellenére sem szabadultak meg attól ös-régi dichotómiától, mely a nyelvet retorikára és logikára osztotta. Az a hit, mely szerint a nyelv alapvetően logikai természetű, szerveződése és működése nem érzelmi természetű, a nyelvészeket a metafora és a hatás elhanyagolásához vezette. A nyelvelméletek csaknem kizárólag az a kérdés érdekli, miként lehet a nyelvet mint készítményt (tehát mint nyelvten) leírni. De a nyelvészek saját tevékenységüket még ennél is jobban korlátozzák azáltal, hogy elhanyagolják a készítményt alakító eszközt, a metafora erejét. Ha a metafora különböző szövegvilágokat vonatkoztat egymásra, akkor valószínű, hogy a nyelv hétköznapi használata sokkal inkább metaforikus, mint amennyire szószerinti. A nyelv használóinak folytonosan valamilyen új helyzetre kell verbálisan reagálniuk. A tudomány és a filozófia leszűkített témájú, logikailag konzisztens nyelve sokkal ritkább, mint az, amire az emberek a nyelvet használják: válaszolni, ha valaki kérdez valamit, verbális reagálni fájdalomra és gyönyörré stb. A metaforikus nyelvet szinte automatikusan fogadjuk. Ha egy nyúl képét mutatják, valószínűleg azt mondjuk: *Ez egy nyúl*, s nem azt *Ez egy nyúl képe*. Másszóval készségesen elfogadjuk a képi leírás kontextuális keretét, azért, hogy ne kelljen nyílt utalást tenni rá. (Hill nyelvi kategóriákban, általánosítva tárgyalja a jelek és ikonok természetét.)

Ha a józan ész a szószerinti mondatokat és a megértésükre alkalmas rendszert teremti, akkor a képzelet alkotja a metaforikus mondatokat és rendelkezik a rendszer megváltoztatásának erejével. A rendszer érzékelése nélkül az emberek valószínűleg nem lennének képesek ténykedni és érzékelni a metaforát. De a rendszer érzékelése nem válasz, ha az igazságot akarjuk tudni. Ami „intuitív módon igaz”-nak tűnik, az nem más, mint ami összhangban áll azzal, ahogyan a tényállásokat érzékeljük. Ha ez igaz, akkor a magunknak kialakított hitrendszerrel függ az, amit szószerinti jelentésnek ítélnünk. A nyelvten éppen ilyen típusú rendszer. De az ember éppen úgy változtathatja is a rendszert, mint ahogyan alkotja. Labov és mások kísérletei, hogy azáltal „magyarázzák” a nyelvi változást, hogy feltérképezik a társadalmi rétegekhez kapcsolódó nyelvi variációt talán világosab képet nyújt a rendszerre ható változás módozatairól. De mivel nem sikerült szert tenni a bekövetkező változások megjósolásának képességére, a szociolingvisztika hozzáadékat lehelyesebb leíró, semmint valóban magyarázó érvényűnek tekinteni.

Az ember tudati fejlődését tanulmányozó tudósok előtt azt az álláspontot venném védelmembe, mely szerint az ember érzelmi fejlődésének kutatása az előbbivel egyen-

lően fontos. A pszichológusok régóta tudatában vannak mindkét nyelvi dimenzió fontosságának. Baker érdekes példát hoz arra, miként származhat az emberi pszichéből a katexis, s hogyan ölthet egyetemes metaforikus formát a nyelvben. Pszichológusként a maorik közt dolgozva felfigyelt arra, hogy az európai házimacska meghonosítása a maori kultúrában ugyanazt a macskához kapcsolódó álomszimbolikát teremtette meg, melyet más nyelvekben is megtalálunk, jóllehet addig az állat ismeretlen volt a maorik számára. Baker arra következtetett, hogy ezek az asszociációk egyetemes, tudattalan szexuális motivumokból származnak. Tételét számos maláj-polinéz nyelv „fallikus szimbólum-komplexumai”-nak hosszú listájával támasztja alá. Abse még a szószerinti nyelvet is meghatározó érzelmek egy mértékét is elismeri. A diszkurzív nyelv kialakulása Abse szerint „az eredeti emlékképek, a velük szorosan összefüggő fogalmi feldolgozás, a hozzájuk közvetlenül kapcsolódó ösztönderivátumok és érzelmi reakciók és kisebb mértékben az említettek elemeit hordozó átvitt értelmű utalás részleges elfojtását jelenti”. [...]

Ha a nyelvészet jelentős haladást kíván tenni, akkor tanulmányoznia kell, hogyan használja az ember érzelmi és értelmi képességeit arra, hogy kialakítsa és átalakítsa a nyelvtannak nevezett készítményt. Röviden: a nyelvészetnek a nyelv metaforikus működésére kell figyelmét összpontosítania. Az ember a metaforák csodálatos alkotója, s talán éppen ez az oka annak, hogy nyelve valóban különbözik minden más földi kommunikációs rendszertől.

(Fordította: Beveczky Gábor)

(In: Robert J. Di Pietro: *The Role of Metaphor in Linguistics*, in Mohammad A. Jazayery, Edgar C. Polomé, Werner Winter (eds.): *Linguistic and Literary Studies in Honour of Archibald A. Hill. I: General and Theoretical Linguistics*. The Hague, Paris, New York. Mouton. 1978. 99-107.)

#### *Irodalom:*

Abse, D. Wilfred: *Speech and Reason*. Charlottesville. University of Virginia Press. 1971.

Baker, Sidney: *Language and Dreams* International Journal of Psycho-Analysis. 31 (1950) 171-178.

Basso, Keith: *Semantic Aspects of Linguistic Acculturation* American Anthropologist. 69 (1967) 471-477.

Brooke-Rose, Christine: *A Grammar of Metaphor*. London. Secker and Warburg. 1958.

Browne, Robert M.: *The Typology of Literary Signs* College English. 33 (1971) 1-17.

Chafe, Wallace: *Meaning and Structure of Language*. Chicago. University of Chicago Press. 1970.

Chomsky, Noam: *Aspects of the Theory of Syntax*. Cambridge. M.I.T. Press. 1965.

Chomsky, Noam: *Language and Mind*. New York. Harcourt, Brace. 1968.

*Cohen Joel E.*: Review of Dynamical System Theory in Biology, by Robert Rosen. *Science* 172 (1971) 674-675.

*Di Pietro, Robert J.*: Notes on 'Innovation' and 'Creativity' Languages and Linguistics Working Papers. 1 (1970) 30-33.

*Embler, Weller*: Metaphor and Meaning. DeLand, Florida. Everett/Edwards, Inc. 1966.

*Hall, Robert A. Jr.*: Introductory Linguistics. Philadelphia. Chilton. 1964.

*Hill, Archibald A.*: Analogies, Icons, and Images in Relation to Semantic Content of Discourses *Style* 2 (1968) 203-227.

*Jakobson, Roman - Halle, Morris*: Fundamentals of Language. The Hague. Mouton. 1956.

*Labov, William*: The Social Stratification of English in New York City. Washington. Center for Applied Linguistics. 1966.

*Lakoff, George*: *Global Rules* *Language* 46 (1970) 627-639.

*Lambert, Dorothy Mack*: The Semantic Syntax of Metaphor: a Case Grammar Analysis. University of Michigan Dissertations. 1969.

*Lewin, Bertram D.*: The Train Ride: a Study of one of Freud's Figures of Speech *The Psychoanalytic Quarterly*. 39 (1970) 71-89.

*Martinet, André*: Elements of General Linguistics. Chicago. University of Chicago Press. 1964.

*Shibles, Warren*: An Analysis of Metaphor in the Light of W. M. Urban's Theories. The Hague. Mouton. 1971.

*Thomas, Owen*: Metaphor and Related Subjects. New York. Random House. 1969.

*Voth, Harold*: The analysis of Metaphor *Journal of the American Psychoanalytic Association*. 18 (1970) 599-621.

*Wheelwright, Philip*: Metaphor and Reality. Bloomington, Indiana. Indiana University Press. 1962.

KÁLMÁN C. GYÖRGY

## *A metafora problémája a beszédaktus- elmélet ihlette irodalomelméletben*

Az irodalomelmélet és műelemzés-műértelmezés újabb történetében újra meg újra szerephez jut a beszédaktusok elmélete, amely eredetileg a nyelvtudomány és nyelvfilozófia keretei között alakult ki, de egy idő múltán jócskán befolyásolta — többek között — az irodalomelméleti gondolkodást is. A kommunikációra összpontosító, pragmatika-központú és a nyelv és cselekvés viszonyára rákérdező irodalomelmélet számára természetesen a metafora ugyancsak problémát jelent és sajátos válaszokat vált ki.

### 1. A SZÓ SZERINTISÉG KÉRDÉSKÖRE

Még ha vannak is viták arról, hogy mennyiben rokona a beszédaktusok elmélete a wittgensteini nyelvjáték-elképzeléseknek, annyi világos, hogy mindkettő a nyelvi megnyilatkozás használatát állítja a középpontba. Éppen ezért azonban az elmélet, ahogyan azt először J. L. Austin megfogalmazta (1961), azzal az önellentmondással terhes, hogy megfér-e benne egyáltalán a „szó szerinti” jelentés és a metaforikus, ironikus, átvitt stb. szembeállítás. A „parazitikus” beszédaktusok tétele például megismétli a strukturalista „mindennapi-költői” vagy „szó szerinti-metaforikus” stb. dichotomikus szembeállításokat. Searle, az elmélet egyik ismert exponense és Derrida erről is vitázott (erről l. pl. Culler 1982, 110-124; Ryan, M. 1982, 30-32). Derrida (1977) ugyanis Austin szemére vetette, hogy impliciten feltételez egy abszolútumot, egy olyan rögzített „világot”, standard nyelvet, amely alapvetőbb, központibb, mint ennek „parazita” vagy „marginális” esetei. A beszédaktusok elméletének egyik legfontosabb implikációja ugyanis éppen az volna, hogy a megnyilatkozások mögött húzódó konvenciók, szituációk, kontextusok rendszere a tanulmányozandó; a rendszerben pedig különbségek, s nem központi és marginális esetek vannak. A szó szerinti referálás csak egy első, „vad, spontán metafora” helyettesítője — idézi De Man Gasché (1981, 51). Ennélfogva „a képzetes és a szó szerinti referálás között többé nem lehet különbséget tenni... A szó szerinti referálás úgy tűnik fel, mint egy újabb aberrált metafora” (uo.).<sup>1</sup>

1. Az irodalom parazitikus minősítése további ellenvetéseket is kiváltott (vö. Walsh (1972, 328), Eaton (1973, 49-55)). A szó szerinti jelentést megkülönbözteti pl. T. Cohen (1975, 677) is; a hétköznapi nyelv létezésére rákérdez Walsh (1972, 324), s végül igenlő választ ad. Katz (1981) is alapvető fogalomként kezeli a kontextusmentességgel egyenértékűnek tekintett szó szerintiséget. Ezt élesen kritizálja és a kérdést áttekinti Gibbs (1982). Edmondson (1981, 487) ugyancsak vitatja Katznak (1977, 168-177) azt a nézetét, hogy létezhet „null-kontextus”; a kontextus nélküli kontextus fogalma, írja, nyilvánvaló nonszensz.

Ami mármost a beszédaktus-elmélet konkrét alkalmazását illeti a metafora meghatározásában, említésre érdemes Steinmann cikke (1975), amely a nyelvészetben általánosan elfogadott „egy-kódú hipotézis” helyett — amely a beszélő kompetenciáját csak a grammatikai szabályok ismeretével azonosítja — „két-kódú hipotézist” javasol. Eszerint a grammatikai szabályokat beszédaktus szabályokkal kell kiegészíteni. Az egy-kódú hipotézis szerint vagy a metafora (a képes beszéd) „anomália”-felfogását kell magunkévá tennünk, vagy a mélyszerkezet–felszíni szerkezet modell segítségével magyarázhatjuk a figurákat; márpedig mindkét elképzelés erősen aggályos. Steinmann szerint a két-kódú hipotézis révén különbséget tehetünk a szándékolt jelentés, a mondatjelentés és a megnyilatkozás-jelentés között, s ez magyarázó elvül szolgálhat; ebben a rendszerben „nem a mondatok képesek vagy szó szerintiek”, hanem a beszédaktus végrehajtásakor kiejtett mondatokat, a megnyilatkozásokat lehet így besorolni (225); egy mondat egy alkalommal (mint egy megnyilatkozás) lehet szó szerinti, máskor (mint egy másik megnyilatkozás) pedig lehet metaforikus. (Steinmann nem hallgatja el viszont, hogy számos kérdés megoldatlan marad.)

## 2. A KÖZVETETT BESZÉDAKTUSOK ÉS A METAFORA

Több szerző együtt elemzi a metaforát és a közvetett beszédaktusokat (vö. Searle 1975), mivel nézetük szerint mindekkettő a szó szerinti jelentésben használt megnyilatkozásokkal állítható szembe. Így Norrick (1981) érdekes fejtegetése szerint például a bók, a közmondás és a tabuk elfogadása éppolyan kettős kötéses helyzet, mint a metafora és a közvetett beszédaktus: mindezekben az esetekben a beszélgetési maxima konfliktusba kerül a társalgási–társadalmi maximával. Norrick tehát a kettős kötéses helyzetből eredezteti a közvetett beszédaktusokat és a metaforákat is. Hutter (1980) előbb kijelenti, hogy „a metafora elsősorban pragmatikai kategória” (384), később pedig azt írja, hogy „a közvetett beszédaktusok olyanok, mint a metaforák, amennyiben felismerésük mindenekelőtt a beszélői szándék ismeretétől függ” (400).

A közvetett beszédaktusok és a metafora problémájának hasonlósága szépen kiderül T. Cohen (1975) írásából, habár ő a közvetett beszédaktusok egy szűkebb csoportjáról beszél, amelyet az „átvitt, képletes illokúció” névvel illet. Fish (1978) Searle „közvetett beszédaktusok”-felfogásával vitázva fejti ki, hogy a normálisságnak legföljebb statisztikai (nem pedig inherens) értelmezését lehet adni. Minden beszédaktus közvetlen és közvetett egyszerre; a mondat soha nem lehet elvont, mindig szituációban hangzik el, s ez aláássa a normális–parazitikus megkülönböztetés érvényét.

## 3. A METAFORA MINT SAJÁTOS ILLOKÚCIO

T. Cohen (1975, 672 skk) tanulmánya egy részét annak a kérdésnek szenteli, hogy van-e olyan, hogy „metaforikus illokúció”. A sajátlagos „metaforikus beszédaktus” kérdésével ezután is többen foglalkoztak.

Warner (1973, 370) szerint „amennyiben egy megnyilatkozás élő metaforaként ismerhető föl, megkülönböztető ’metaforikus’ értékkel bír”, s ez az érték a megál-

lapítóval állítható szembe. Sőt, kicsit később Warner kijelenti, hogy „a metaforikus megnyilatkozás a performatív egy fajának tekinthető” (371). Searle (1980) álláspontja szerint az elmélet félrealkalmazásának torzszülöttei ezek az elképzelések: „a metaforikus és a nem metaforikus közötti különbségtétel nem kétfajta illokúciós érték közötti különbség... Más fajtájú jelenségekről van szó” (17).

T. A. van Dijk egy cikkében (1975) a metafora és a metaforikus szöveg megértésének és létrehozásának szabályrendszerével foglalkozik. A beszédaktusok elméletéhez köthető Grice-féle jelentéseméletből (1975) indul ki, s következetesen beszédaktus-státust tulajdonít a metaforának („a metafora sajátos használata a társalgásban megköveteli, hogy a metaforikus megnyilatkozások beszédaktus-státusát megvizsgáljuk” – 174). A metafora — írja — megsérti Grice társalgási maximáit, s csak akkor értelmezhető, ha szó szerinti interpretáció helyett metaforikussal próbálkozunk. Az együttműködési elv megsértése a metaforikus szöveg esetében szándékolt, és megadhatók azok a pragmatikai feltételek, amelyek fennállása esetén metafora (és metaforikus értelmezés) jön létre. Írása második felében Dijk sorra veszi a metafora és a hasonlat néhány válfaját és formális szemantikai eszközökkel kísérel meg elemzést adni ezekről.

Dorothy Mack írása (1975) ugyanabban a lapszámban jelent meg, ahol Dijké (1975). Az ő kiindulása az, hogy „a metaforizálás olyan valami, amit a beszélő és a hallgató tesz” (221). A beszédaktus-elméleti megközelítésre azonban csak az írás 6. részében tér ki, előzőleg generatív keretben fejtegeti a metaforát tartalmazó mondatok mélyszerkezetének kérdéseit, a felszíni szerkezetben végbemenő törlések következményeit stb. Mack szerint a metafora (metaforizálás) csak beszédhelyzetben vizsgálható, nem függetleníthető a kontextustól és a referenstől, a beszélőtől és a hallgatótól. „A metaforizálás mind a beszélő, mind a hallgató részéről értelmezői tevékenység” (246). A metaforizálás folyamatának tanulmányozásában nem hagyható figyelmen kívül a beszélői szándék. Ennek híján nem is lehet szó szerinti és nem szó szerinti jelentésről beszélni: „ezek a terminusok előfeltételeznek azzal a bizonyos szándékkal rendelkező beszélőt vagy hallgatót”. Ha a metafora beszédaktus, akkor nem lehet igaz vagy hamis, csak szerencsés vagy szerencsétlen, s nem is pusztán valaminek a „mondása”, hanem egy másik „valóság” létrehozása (248).<sup>2</sup> Mack három szintjét különbözteti meg az illokúciós értéknek a metaforizálásban; de a performatívokkal ellentétben a metaforát nem jelezheti igék egy bizonyos csoportja (248-249). Írása befejező részében Mack felsorolja a metaforizálásnak mint beszédaktusnak a boldogulási vagy szerencséségi kritériumait, feltételeit (249-251); ezek a következők: A.1.: elfogadott konvencionális eljárások megléte (műfajok, kulturális asszociációk vagy formulák, előrekódolt nyelvi folyamatok); A.2.: az adott

2. Hancher írásában (1981) felveti a kérdést: vajon olyan beszédaktusnak tekinthető-e az értelmezés, amely az igaz vagy hamis dimenziója szerint értékelhető? E. D. Hirsch (1967) és Beardsley (1970) egészen más érvek alapján, ezt vallják. Mások (pl. Weitz 1964) legfeljebb valószínűségről, hihetőségről hajlandók beszélni az értelmezéssel kapcsolatban. Hancher az előbbi vélemény mellé áll: szerinte a metaforikus vagy fiktív értelmezésnek is van — bár csak fokozati — igazságértéke, s így az értelmezés a Searle-féle ábrázoló csoportjába tartozik. Így a fiktív értelmezés beszédaktusának tettetett lejátsszása /enactment/; azaz egy ábrázoló beszédaktus tettetett lejátsszása (1981, 272).

esetnek megfelelő személyek és körülmények; B.1.: helyesen végrehajtott eljárások; I.1.: bizonyos gondolatok, érzések vagy szándékok birtokában a személyeknek ennek megfelelően kell viselkedniök; I.2.: és a következőkben is ennek megfelelően kell viselkedniök. Mack legvégül kétségbevonja Austin (1962, 104) és Searle (1969, 78) megjegyzéseit a metafora deviáns, parazitikus, nem-komoly — és ezért vizsgálatra nem méltó — voltáról (255).

#### 4. SEARLE A METAFORÁRÓL

A beszédaktusok elméletének egyik nagyhatású alakja J. R. Searle. A nagyközönség többnyire az ő 1969-es könyve alapján ismeri az eredetileg Austin által felvázolt elméletet. Searle e könyvének egy lábjegyzetében (57) szembeállítja a „komoly” megnyilatkozásokat a színdarabjátszással, a nyelvtanítással, a versfelolvasással, a kiejtésgyakorlással, a „szó szerinti” meg a metaforikussal, a szarkasztikussal, stb. Amikor e kérdéseket meg kell oldania, azaz a különbség meghatározására kerülni a sor, akkor Searle kiábrándítóan érdektelen megoldással áll elő: a fiktív világra való referálást állítja szembe a „való világra” való utalással (78-79).

Korábban (Kálmán 1983) elemeztem e hasábokon Searle második könyvének (1979a) metafora- és ironia-elképzelését. Ebből itt mindössze annyit ismétel meg, hogy Searle számára egyértelmű, hogy van különbség a szó szerinti és a „különleges” jelentések között, illetve hogy az előbbi az elsődleges; továbbá hogy a jelentés — legalábbis részben — egyenértékű azzal, amit a beszélő mondani akar. Hosszasan bizonygatja, hogy miért és hogyan kontextusfüggő a jelentés — holott éppen az szorulna bizonyításra, hogy miért kell fenntartani a szó szerinti jelentés fogalmát. A metafora-tanulmány (1979b) elején Searle amellett voksol, hogy a metafora nem a szó szerinti és a metaforikus jelentés szembeállításával fogható meg, hiszen „a mondatoknak és szavaknak csak az a jelentésük van, ami van”. Ezt a jelentést a beszélő szándékától kell függővé tennünk, attól, amit a beszélő a szavakon-mondatokon ért (mean). A metaforikus értelmezés mindig annak a kérdése, hogy mit érthetett a kifejezésen a beszélő; amit a beszélő a mondaton így és így (metaforikusan) ért (mean), az ilyenkor eltér attól, amit a mondat „voltaképpen” jelent (77).

Searle csak (a Brooke-Rose-i osztályozás (1958) szerinti) azonosító metaforákkal foglalkozik, holott Brooke-Rose rámutat, hogy olyan, látszólag marginális szerkezetek, mint a vocativus is lehetnek metaforák. Másrészt igencsak idealizált, absztrahált kommunikáció-modellből indul ki, amelynek alapján elég bajos lenne másokkal megértetni magunkat és másokat megértenünk, így az ironia fogalmát is alaposan leszűkíti. És vajon nem tartozik-e még a metafora fogalma alá egy sor olyan jelenség — a szövegközi áthallásoktól, rájátszásoktól kezdve magáig az irodalmi műig —, amely mint egész tekinthető metaforikusnak? Az ironia és a metafora, érezzük, valami módon kapcsolatban állnak — de hogyan?

## 5. A METAFORA-KONCEPCIÓK RENDSZERÉRŐL

Olsen (1982, 37) elemzése alapján úgy tetszik, a frontok a metafora elméletében egészen másutt vannak, mint a jelentés általános elméletében. A választóvonal Olsen szerint a „Dingidungi álláspont” és a „szemantikai tulajdonságok elve” (az „immanenciaelv”) között húzódik: az előbbi szerint az átvitt jelentés ráruházódik a kifejezésre, az utóbbi szerint viszont a kifejezés eleve rendelkezik olyan tulajdonságokkal, amelyek a metaforizálást lehetővé teszik. (Olsen itt Lewis Carroll Alice-ára utal.) E sémában tehát egy oldalra kerül a konvencionalista formájú Dingidungi-álláspont (a „ráterhelés”-elmélet) által jellemezhető Searle (1979b), Grice (1975), Mack (1975), Van Dijk (1975); a másik oldalra pedig Beardsley és Black (1979; 1968). Black ugyanis — mint ez 1973-as írásából is kiderül — gyanakvással nézi az intenciót, mint a jelentésemélet alapzatát, s pragmatikai megközelítése „a kontextusra támaszkodik, de nem követi az ismerős grice-i utat” (Ortony 1979, 7).

Akár igaza van Olsennek, akár nincs, másféleképpen is szembesíthetők az álláspontok. Az intenció dolgában teljesen ellentétes nézőpontot képviselők megegyezhetnek a pragmatikai megközelítésben (szemben a szemantikaival). Black (1979, 42) nem lelkesedik túlzottan az austini értelemben vett beszédaktus és a metaforikus megállapítás azonosításáért, s így érintkezik a szemantikai álláspont egyik fő exponensével, J. L. Cohennel (1979, 65), aki szerint „a metafora nem magyarázható a beszédaktusok elméletén belül”. Cohen szerint viszont — s ezt éppen Searle-lel szemben fogalmazza meg — „a metafora a mondatokban rejlik, és nem pont a beszédaktusokban” (uo.).

A normalitás és abnormalitás, mindennapi és költői nyelv, szó szerinti és metaforikus jelentés közötti különbségtétel a beszédaktus-elmélet eredményeinek végiggondolása után elveszíti abszolút érvényét: nyelvhasználatokról, különféle nyelvjátékokról beszélhetünk csak, szó szerintiség és normalitás csak ezeken belül értelmezhető. Nem a nyelv (vagy a szerkezet) „jelölt” tehát az irodalomban, hanem a „nyelvjáték”, az irodalmi nyelvhasználat, az irodalmi kommunikációs folyamat az, amely különbözik más kommunikációtípusoktól.

*Irodalom*

*Austin, John L.*: 1961. Performative Utterances. In: J. L. Austin: Philosophical Papers. New York–London: Oxford U. P., 220-239.

*Austin, John L.*: 1962. How to Do Things with Words. London–Oxford–New York: Oxford U. P.

*Beardsley, Monroe C.*: 1970. The Possibility of Criticism. Detroit: Wayne State U. P.

*Beardsley, Monroe C.*: 1979. Verbal Style and Illocutionary Action. In: Lang, Berel, ed.: The Concept of Style. Philadelphia: U. of Pennsylvania P., 149-168.

*Black, Max.*: 1968. The Many Uses of Language. In: Black, Max: The Labyrinth of Language. New York: Mentor, 91-113.

*Black, Max.*: 1973. Meaning and Intention. NLH 4, 257-279.



*Black, Max.*: 1979. More about metaphor. In: Andrew Ortony ed.: *Metaphor and Thought*. Cambridge, Cambridge U. P., 19-43.

*Brooke-Rose, Christine.*: 1958. *A Grammar of Metaphor*. London: Secker and Warburg.

*Cohen, L. J.*: 1979. The Semantics of Metaphor. In: Ortony, Andrew ed.: *Metaphor and Thought*. Cambridge: Cambridge U. P., 64-77.

*Cohen, Ted.*: 1975. Figurative Speech and Figurative Acts. *JPhil* 72, 669-684.

*Cohen, Ted.*: 1976. Notes on Metaphor. *JAAC* 34, 249-259.

*Culler, Jonathan.*: 1982. *On Deconstruction*. Ithaca: Cornell U. P.

*Derrida, Jacques.*: 1977. Signature Event Context. *Glyph* 1, 172-197.

*Dijk, Teun A. van.*: 1975. Formal Semantics of Metaphorical Discourse. *Poetics* 4, 173-198.

*Eaton, Marcia M.*: 1973. Liars, Ranters and Dramatic Speakers. In: Tilghman, Benjamin R. ed.: *Language and Aesthetics*. Lawrence-Manhattan-Wichita: U. P. of Kansas, 49-63.

*Edmondson, Willis J.*: 1981. Illocutionary Verbs, Illocutionary Acts, and Conversational Behavior. In: Eikmeyer, Hans-Jürgen, Hannes Rieser, eds.: *Words, Worlds and Contexts*. Berlin-New York: Walter de Gruyter, 485-499.

*Fish, Stanley E.*: 1978. Normal Circumstances, Literal Language, Direct Speech Acts, the Ordinary, the Everyday, the Obvious, What Goes Without Saying, and Other Special Cases. *CritInq* 4, 625-644.

*Gasché, Rodolphe.*: 1981. 'Setzung' and 'Übersetzung': Notes on Paul de Man. *Diacritics* 11, No. 4., 36-57.

*Gibbs, Raymond W., Jr.*: 1982. A Critical examination of the Contribution of Literal Meaning to Understanding Nonliteral Discourse. *Text* 2, 9-27.

*Grice, H. P.*: 1975. Logic and Conversation. In: Cole, Peter, Jerry M. Morgan, eds.: *Syntax and Semantics*. Vol. 3. *Speech Acts*. New York: Academic P., 41-58.

*Hancher, Michael.*: 1981. What Kind of a Speech Act Is Interpretation? *Poetics* 10, 263-282.

*Hirsch, E. D.*: 1967. *Validity in Interpretation*. New Haven: Yale U. P.

*Huttar, George L.*: 1980. Metaphorical speech acts. *Poetics* 9, 383-401.

*Johnson, Barbara.*: 1977. Poetry and Performative Language. Mallarmé and Austin. In: Johnson, Barbara. 1980. *The Critical Difference*. Baltimore-London: Johns Hopkins U. P., 59-60.

*Kálmán C. György.*: 1983. John R. Searle: Expression and Meaning. *Helikon* 29, 249-251.

*Katz, Jerrold J.*: 1977. Propositional Structure and Illocutionary Force. Hassocks: Harvester P.

*Katz, Jerrold J.*: 1981. Literal Meaning and Logical Theory. *JPhil* 78, 203-234.

*Lakoff, George.*: 1985. Metaphor, Folk Theories, and the Possibilities of Dialogue. In: Dascal, Marcelo ed.: *Dialogue*. Philadelphia-Amsterdam: John Benjamins, 57-72.

*Levenston, Edward A.*: 1976. Metaphor, Speech Act, and Grammatical form. *Poetics* 5, 373-382.

*Levin, Samuel R.*: 1977. *The Semantics of Metaphor*. Baltimore: Johns Hopkins U. P.

*Levin, Samuel R.*: 1979. Standard Approaches to Metaphor and a Proposal for Literary Metaphor. In: Ortony, Andrew ed.: *Metaphor and Thought*. Cambridge: Cambridge U. P., 124-135.

*Mack, Dorothy.*: 1975. Metaphoring as Speech Act. Some Happiness Conditions for Implicit Similes and Simple Metaphors. *Poetics* 4, 221-256.

*Morgan, Jerry L.*: 1979. Observations on the pragmatics of metaphor. In: Ortony, Andrew ed.: *Metaphor and Thought*. Cambridge: Cambridge U. P. 136-147.

*Norrick, Neal N.*: 1981. Non-Direct Speech Acts and Double Binds. *Poetics* 10, 33-47.

*Olsen, Stein Haugom.*: 1982. Understanding Literary Metaphors. In: Miall, David S. ed. *Metaphor. Problems and Perspectives*. Sussex: Harvester P., 36-54.

*Ortony, Andrew.*: 1979. Metaphor: A Multidimensional Problem. In: Ortony, Andrew ed.: *Metaphor and Thought*. Cambridge: Cambridge U. P. 1-16.

*Ryan, Michael.*: 1982. *Marxism and Deconstruction*. Baltimore-London: Johns Hopkins U. P.

*Searle, John R.*: 1969. *Speech Acts*. London: Cambridge U. P.

*Searle, John R.*: 1975. Indirect Speech Acts. In: Cole, Peter, Jerry M. Morgan, eds.: *Syntax and Semantics. Vol. 3. Speech Acts*. New York: Academic P., 59-82.

*Searle, John R.*: 1978. Literal Meaning. *Erkenntnis* 13, 207-224.

*Searle, John R.*: 1979a. Expression and Meaning. Cambridge: Cambridge U. P.

*Searle, John R.*: 1979b. Metaphor. In: Searle, John R. *Expression and Meaning*. Cambridge: Cambridge U. P., 76-116.

*Searle, John R.*: 1980. An Interview. *Versus* 26-27, 17-27.

*Steinmann, Martin, Jr.*: 1975. Figurative Language and the Two-Code Hypothesis. In: Fasold, Ralph W., Roger W. Shuy, eds. *Analyzing Variation in Language*. Washington: Georgetown U. P., 220-227.

*Walsh, Dorothy.*: 1972. Literary Art and Linguistic Meaning. *BJA* 12, 321-330.

*Warner, Martin.*: 1973. Black's metaphors. *BJA* 13, 367-372.

*Weitz, Morris.*: 1964. *Hamlet and the Philosophy of Criticism*. Chicago: U. of Chicago P.

---

# KÖNYVEK

---

**Andreas Alciatus. 1: The Latin Emblems, Indexes and Lists; 2: Emblems in Translation.** Edited by Peter M. Daly with Virginia W. Callahan, assisted by Simon Cuttler Toronto, 1985. University of Toronto Press. (Index Emblematicus)

*The English Emblem Tradition. 1: Jan van der Noot: A Theatre for Worldlings; Paolo Giovio: The Worthy Tract of Paulus Jovius; Lodovico Domenichi: Certain Noble Devises both Militarie and Amorous; Geoffrey Whitney: A Choice of Emblems.* Edited by Peter M. Daly with Leslie T. Duer and Anthony Raspa. Co-editor for classics: Paola Valery-Tomaszuk. Assisted by Rüdiger Meyer Mary V. Silcox Toronto, 1988. University of Toronto Press. (Index Emblematicus)

Az Index Emblematicus sorozat az utóbbi évtizedekben fellendült, s a hetvenes évek óta pedig új virágkorát élő embléma-kutatások eddigi legnagyobb vállalkozása. Jelentőségének érzékeltetéséhez érdemes az emblémakutatások természetére, irányzataira, és az irodalomtudományban elfoglalt helyére utalnunk.

Elsősorban azok a kutatók kerülnek szembe az embléma műfajával, akik az európai reneszánsz, manierizmus, vagy barokk irodalmával foglalkoznak, de a tágabb értelemben vett emblematicusság, mint sajátos művészeti kifejezési mód, a modern irodalomelmélet terminológiájában is fontos helyet foglal el. Az embléma eredetileg kevert műfaj volt, szöveg (mottó és vers), valamint kép (többnyire allegorikus értelmű fa- vagy rézmetszet) együtteseként vált népszerűvé a XVI. századi Európában. A számtalan emblémagyűjtemény részint titkos értelmet misztikusan kifejező szándékkal kevesek intellektuális játékvá, vagy éppen komoly filozófiai médiumává vált; nagyobb részben viszont didaktikus allegóriák seregével a népszerű, kegyességi iro-

dalom lelkeket építő céljait szolgálta. A barokk elmúltával ez a műfaj kiment a divatból, s a XVIII. században már csak úgy emlegették, mint mágikus, misztikus, monasztikus, gótikus ízlésficamot.

Az emblémák iránti érteklődést az eszmetörténet, illetve a művészettörténetből az irodalomtudományba honosított ikonográfia és ikonológia keltette fel. Kiderült, hogy abban a korban, melynek gondolkodásmódja mélyen analogikus volt (szemben a modern analitikus világtérképezéssel), az emblémákban feldolgozott gondolati vagy tematikai párhuzamok igen erősen hatottak az irodalmi kifejezésre is, s tekinthetők úgy, mint a reneszánsz világának vizuális, vagy jelképszótárai. Így a mai kutató számára sok irodalmi műnek is megadják a kulcsát, vagy legalábbis közelebb visznek egy-egy elhomályosodott részlet megfejtéséhez.

Clements (*Picta Poesis*, 1960), Praz (*Studies in Seventeenth-Century Imagery*, 1964), Jöns (*Das „Sinnen-Bild“*, 1966), Schöne (*Emblematik und Drama im Zeitalter des Barock* 1968), Daly (*Literature in the Light of the Emblem*, 1979) és mások könyvei igazolták az embléma-orientált irodalmi vizsgálódások jogosságát, s különösen gyümölcsözőnek bizonyult ez a drámaelemzések területén. Az eszmetörténészek az emblémák segítségével próbálták rekonstruálni a korabeli olvasók gondolkodását, és — elsősorban mitológiai, valamint morálfilozófiai — tudásanyagát. A mai posztmodern irodalomelmélet ugyan már nem hisz sem a historista eszmetörténeti rekonstrukcióban, sem abban, hogy régi korok gondolkodását egységesnek, néhány olvasmányra visszavezethetőnek gondolhatjuk, az emblémák szolgáltatta tanulságokat azonban senki sem utasítja el. Az újabb irodalomtudományi érdeklődésnek megfelelően megjelentek a

Folyóiratunk cikkeiről az American Bibliographical Centre Historical Abstracts c. kiadványában bibliográfiai nyilvántartást készít.

csoportérdekeket vizsgáló, feminista, dekonstrukcionista emblematicai tanulmányok is. Érdeemes itt megjegyezni, hogy magyar nyelven is egyre inkább hozzáférhetővé válik a nemzetközi emblematicai szakirodalom, de lépést tartva a külföldi kutatással, magyar szerzők is hozzájárulnak az emblematicai tanulmányok elméletéhez és gyakorlathoz. (E munkáknak elsősorban a szegedi egyetemen megjelentetett, Pál József és Fabiny által szerkesztett *Ikonológia és műértelmezés* sorozat immár négy kötete ad helyet, az emblémák irodalomelméleti feldolgozásával kapcsolatban pedig Bernáth Árpád munkássága említendő.)

A megnövekedett érdeklődés igényt támasztott arra, hogy az emblémagyűjtemények hozzáférhetővé váljanak, hogy jó minőségű reprodukciókban, fakszimilékben lehessen tanulmányozni magukat az eredeti, többségükben csak szakkönyvtárakban, védett gyűjteményekben fellelhető forrásokat. Peter Daly hatalmas vállalkozása, az *Index Emblematicus* ezt az igényt kívánja kielégíteni, méghozzá a legmagasabb tudományos szinten, a legkönnyebb kezelhetőséggel, s a ma hozzáférhető legmodernebb, számítógépes technika segítségével. A sorozat egyenként dolgozza fel a leghíresebb emblémakönyveket úgy, hogy (1) fakszimilében közli minden lapjukat, (2) angol fordításban megadja az epigrammát, valamint összefoglalja a mottót és a kép motívumait, (3) mindhárom elemnek kijelöli a legfontosabb kulcsszavait/terminusait, (4) s ezeket a kulcsszavakat több mutatóban, egymásra is hivatkozó indexrendszerben feldolgozza.

E vállalkozás legfontosabb elődjének Henkel és Schöne monumentális emblémakatalógusa tekinthető, mely 1967-ben jelent meg (*Emblemata. Handbuch zur Sinnbildkunst des XVI. und XVII. Jahrhunderts* [Stuttgart: Metzler]). Az *Emblemata* negyvenhét emblémagyűjtemény anyagát dolgozza fel, nyolc témakörbe csoportosítva: a makrokozmosz, a négy elem, növények, állatok, az emberi világ, megszemélyesítések, mitológiai és bibliai témák. Mindezt kétféle mutatórendszerben dolgozták fel, egy motívumindexben, valamint egy jelentésindexben, mellyel tulajdonképpen interpretálták is az egyes emblémákat. Daly anyagkezelése, bár támaszkodik az *Emblemata* eredményeire, ettől különbözik, nem alkalmaz tematikus csoportosítást. A mutatók szigorúan alfabetikusak, s az emblémaszövegek szavait használják. Így, mint mondja, a szövegek mintegy a saját hangjukon szólnak.

A sorozat első, két kötetes része a XVI. századi emblémák első és legfontosabb alapművét, az egész európai irodalomra döntő hatást gyakorló Andrea Alciati (Andreas Alciatus) *Emblematum liber* című gyűjteményét dolgozza fel. A könyv első kiadása 1531 februárjában jelent meg, még ugyanebben az évben újranyomták, aztán a Wechel nyomda ismét kiadta 1534-ben. Két évre rá franciára is lefordították, az első német kiadás 1542-ben, az első spanyol pedig 1549-ben jelent meg.

Az *Index Emblematicus* kiadás első kötete a latin emblémák fakszimiléjét, leírásait, angol fordítását, és a kumulatív indexeket tartalmazza. A második kötet a reprezentatív francia, német, olasz és spanyol kiadások fakszimiléit, valamint leírásukat és az epigrammák angol fordítását. Ennek a vállalkozásnak, azon előnye mellett, hogy egymás mellett, összevethetően adja meg ugyanazon mű öt, különböző nyelvű kiadását, legnagyobb erőnye a mutatórendszer. Háromféle index van: a képek kulcsszavaihoz, a mottókhöz, s az epigrammákhoz. Míg a szövegalapú indexek a mottók és epigrammák tényleges szavait használják, a képekre vonatkozó tárgy-  
szóindex a kiadók rövid, verbális képleírásainak kulcsszavain alapul. A szövegalapú indexek két részre oszlanak, az angol fordítások kulcsszáva-  
in túl megadják a közölt idegen nyelvű szövegek kulcsszavait is. Mindezt kiegészítik még a tulajdonnevek és az archaikus szavak mutatói, valamint alfabetikus és a kiadások sorrendjeit megtartó mottólisták is.

További különleges vonása a mutatóknak az, hogy a kulcsszavakat kontextuális sorozatokban adják, így a mutatók mellé azonnal utalórendszert is biztosítanak. Ezek a kontextuális sorozatok különböznek a szokásos konkordanciák természetes kontextusától, melyek általában a kulcsszó szomszédos elemeit adják meg. Ehelyett, Daly mutatói a számítógépes adatrendszerezés (*sorting*) előnyeit kihasználva, valóban releváns utalókulcsszavakat adnak, ilyenféleképpen:

Fortuna — ianthinus — aequanimus  
Alciatus 118  
Fortuna — rota (rex, Phaeton)  
Alciatus 056  
Fortuna — sphaera — Hermes — cubus  
Alciatus 099  
Fortuna — Virtus — verbum (Brutus)  
Alciatus 120  
stb.

E sorozatokban megadott kulcsszavak mindegyike első alfabetikus pozícióban is megtalálható, a mutatók így tehát teljes „hurkokban”, körökben vezetik az olvasót egyre tovább.

Az *Index Emblematicus* második vállalkozása a négy legkorábbi angol emblémagyűjtemény feldolgozását adja; ezek a XVI. században jelentősen befolyásolhatták az angol irodalom képalakítását és motívumanyagát, s egyre többet használják őket az Erzsébet-kori dráma, így Shakespeare kutatásánál. Korábban már hozzáférhetők ezek az emblémakötetek faksimilében, több reprintkiadásban is, a már leírt mutató- és utalórendszer, az *Index Emblematicus* legsajátosabb vonása azonban nélkülözhetetlenné teszi ezt a könyvet az angol reneszánsz kutatói számára.

Az irodalomtörténeti-esztétikai vita ma is folyik az embléma, mint műfaj jelentőségéről. Fabiny Tibor ezzel kapcsolatban a következő kérdést tette fel: „Rossz ízlés vagy művészi érték?” (In: *A reneszánsz szimbolizmus*. Szeged, 1987, JATE. [Ikonológia és műértelmezés 2.]). Akárhogy is válaszoljuk meg kérdését, látnunk kell, hogy az emblémakutatás mára számos humán diszciplína fontos segédtudományává lett, s ebben Peter Daly kézikönyvei alapvető, számos módszertani tanulssal is szolgáló kutatási eszközként kell, hogy szolgáljanak.

Szőnyi György Endre

Marco Ariani: *Imago Fabulosa. Mito e allegoria nei "Dialoghi d'amore" di Leone Ebreo* Roma, 1984. Bulzoni, 245.

Ronsardtól az Erzsébet-kori szerzőkig, Cervantestől Spinozáig, a német romantikáig az európai kultúrában jelentős utóélettel rendelkező *Dialoghi d'amore* című Leone Ebreo értekezés mindaddig kevésbé kutatott oldalával foglalkozik könyvében Marco Ariani. A *Dialoghi*t valóban kétféle megközelítéssel érdemes olvasni: az egyik, a hagyományos szempont, nevezetesen Leone neoplatonikus szerelemfilozófiája, amely nemcsak a XVI – XVII. század irodalmára, esztétikai nézeteinek alakulására volt hatással, de nagy visszhangra lelt más kulturális közegekben, így a képzőművészetekben, az impresa és embléma irodalomban is. A másik az az interpretációs megoldás, amelyet e kötetben Ariani választott: ebben – egyébként éppen a „szerelmi körforgás” révén – a mikrokozmosz ember a

makrokozmosz tükrévé válik, a klasszikus mitológia tudatos, Leone-féle újra/átértelmezésének magyarázatában. Leone dialógusában a neoplatonizmus, a hermetika, a kabbala, az arab misztika konvergenciája olyan szinkretizmussal társul, amely egy rendkívüli, allegorikus kozmológiát alkot. E szinkretizmus, amely egyik fő jellemzője Leone allegoriájának, egészen sajátos, filológiai pontosan bizonyított asszociációkhoz vezette Ariant. A három fejezetre osztott kötet első kérdésköre a *dualitásra* összpontosít, arra a kettősségre, amely az értekezésben párbeszédet folytató Sofia és Filone jellemén túl az egész Leone-féle kozmológiai alappillére. Ariani, érthetően, nagy jelentőséget tulajdonít a Leone által metaforikusan – a férfi és nő dichotómiájával – magyarázott kozmosz-föld, vagy szellem-anyag dichotómiájának, ahol Eros a *copula mundi*, a szellemi és anyagi dualitás kapocsa. Allegorikus gondolkodóképesség szükségeltetik, hogy az egységben meglássuk a kettősséget, és fordítva. Ariani tehát a megismerést szolgáló allegóriákkal és szimbólumokkal foglalkozik, mindig figyelembe véve Leone szinkretizmusát e dualitáson belül (főleg a fény-árnyék, ismert-ismeretlen, Nap-Hold viszonyában), ahol egyrészt a megismerő bizonyosságon, állandóságon van a hangsúly, másrészt a változékonyságon, az ambiguitáson.

A kötet második fejezetében (La „lingua mercuriale”) az *allegoriát*, mint a nyelvi kifejezés korrekcióját tárgyalja Ariani, bekapcsolva a mítosz szemléletét. A Leone-féle mítosz-rendszer Ariani úgy értelmezi, mint olyan nyelvet alkalmazását, amely az egyetlen megközelítési lehetőség a nyelven túli közegekhez; Leone ugyanis a „merkuri nyelvet” olyan generatív eszközként fogja fel, amely a megismerés vezetője éppen az allegóriák révén. A mítosz – Ariani meghatározásával – „nem más, és nem is lehet más, – hacsak nem akar a kifejezhető határán maradni – , mint allegória, kétarcú elbeszélés, kétélű nyelv, érzékbe kapcsolt érzéketlen kettősség, racionális furcsaság, abszurditás és realitás oximoronja”. A mítosz allegorizálása valóban szorosan kapcsolódik a *Dialoghi* teljes logikai episztemológiai rendszeréhez.

Ariani egész *Dialoghi* értelmezésében figyelembe veszi azokat a forrásokat, amelyek ismeretében Leone megalkotta allegória rendszerét. Ebben a zsidó, arab, spanyol hatásokon túl jelentős szerepe van Boccaccio *Genealogie deorum gentium*jának (amely, mint ismeretes, a prehu-

manista filológia egyik legjobb alkotása). Érdekes megjegyezni, hogy Leone valóban gyakran és általában pontos átirással követi a boccaccioi forrást. A kötet harmadik nagy gondolati egysége („Corpus mithicum” e allegoresi cosmica) a különféle források összeegyeztetési kérdéseit tárgyalja, Leone szinkretizmusának módszereire keresve a választ. Érdekes és érvényes megállapítása Ariának, hogy Leonénél, amikor a hagyományosan alkalmazott források nem felelnek meg „circulo amoroso”-ja rendszerének, eltávolodik azoktól oly módon, hogy akár új szemantikai kapcsolatokat hoz létre. Tehát Leone hermeneutikus rendszerének rugalmassága biztosítja szinkretizmusát. (A *concordia philosophorum*nak ezt az eszméjét osztotta egyébként Cusanus, Pico és Ficino is.)

Ariani befejezéséppen az isteneknek az allegorikus hagyományban, majd Leonénél játszott szerepét vázolja fel: a Jupiter-Júnó kapcsolat, Lato, Hermész értelmezése után Vénusz alakjában bizonyítja, hogy a mitológia a dualitások kódexe is. Az égi és földi Vénusz kapcsán is Leone a lét nagy kérdéseire kereste a választ.

Marco Ariani könyve kétségtelenül alapmű a Leone-kutatásban. Részletes jegyzetei, tizenkét excursusa az olasz és külföldi szakirodalom talán teljes feltérképezését és a könyv szempontjai szerinti értelmezést nyújtja.

Vígh Éva

\*\*\*

**Christoph Riedweg: Mysterienterminologie bei Platon, Philon und Klemens von Alexandrien** Berlin — New York, 1987. Walter de Gruyter, 192.

A disszertáció szerzője három kérdés megválaszolását tűzte ki célul: a) milyen hatást gyakoroltak a korabeli misztériumok Platón munkásságára, mindenekelőtt a *Symposion*ra és a *Phaidros*ra; b) a misztériumokkal kapcsolatos terminológiai vizsgálatokból milyen következtetések vonhatók le a misztériumok kultikus gyakorlatát illetően; d) Platón után a vallásfilozófiában tartalmilag hogyan változnak, milyen új értelmet nyernek a misztériumokkal kapcsolatos terminusok, elsősorban Philón Alexandrinós és Klemens Alexandrinós munkásságában.

A kérdésfeltevés bizonyos értelemben már előlegezi a választ is. Az a gondolat, hogy Platónnak voltak bizonyos ismeretei a korabeli misz-

tériumvallásokról, természetesen nem új a szakirodalomban (Boyancé, de Vries stb.), Riedweg azonban sok vonatkozásban árnyaltabbá teszi az eddigi képet. A *Symposion* 198a — 212a elemzésével nemcsak azt sikerült igazolnia, hogy Platón ismerte a misztériumokba való beavatkozás három lépcsőfokát (katharmos, paradosis, epopteia), a beavatás kisebb és nagyobb fokai (mikra mystéria, megalá mystéria) közötti különbséget, hanem a részlet mélystruktúrájának vizsgálatával azt is kimutatja, hogy Platón Sokratésnek Erósról szóló fejtegetéseit, valamint Diótima beszédét tudatosan egy beavatási szertartás mintájára szerkesztette meg. (Agathon cáfolása — katharmos; Erós eredetmondája — paradosis; a Szép látása — epopteia). Az előadásban használt terminusok (myésis, teleta stb.) messzemenően megerősítik ezt a feltevést.

Hasonló tanulságokkal szolgál a *Phaidros*ban (249c — 253c) olvasható ún. Erós-palinódia. Sókrates szavai szerint a filozófus számára az igazi Létező szemlélete ugyanolyan előnyökkel jár, mint a beavatott számára a beavatás: túlvilági üdvösséggel. E gondolatpárhuzamon túlmenően a *Phaidros*ban csupán a beavatás legmagasabb fokára történik költői célzás (a Létező szemlélése — epopteia), jelentős szerephez jut viszont a Dionysosz-kultusz egyik központi fogalma: a szent önkívület, a mania. A palinódiában szereplő néhány kulcsszó (phengosz — fény; pompé — ünnepi menet; deimata — szent borzalom) mögöttes jelentésének elemzésével Riedweg az eleusisi misztériumok gyakorlatára is próbál következtetéseket levonni, és következtetéseinek jogossága aligha vitatható. Az más kérdés, hogy ezek a következtetések inkább csak Platón szempontjából jelentősek, az eleusisi misztériumokra vonatkozó eddigi ismereteinket lényegileg nem módosítják.

A misztériumok ismerete tehát Platónnál egyrészt személyes élményből fakad, másrészt a misztériumokkal kapcsolatos terminusok metaforikus használata mindkét idézett műben a Létező megismerési módjának költői körülírására szolgál.

Ezek a terminusok Platón után különösen a vallásfilozófia formanyelvében játszottak fontos szerepet, s történetük egyik legfontosabb állomásaként Riedweg Philón Alexandrinós életművét jelöli meg.

Philónnál ezeknek a terminusoknak — akár csak a misztériumoknak általában — többféle

jelentésük van, s ezek nem hozhatók közös nevezőre egymással.

1) Vonatkozhatnak a tulajdonképpeni misztériumvallásokra, amelyeket a szerző elutasít és negatív véleménnyel van róluk (Spec. 1,319 — 323).

2) Vannak esetek, amikor kimondottan a Phaidros utánérzésével van dolgunk (Leg.all. 3,100).

3) S végül Philónnál megjelenik e terminusoknak egy sajátos és a későbbiek szempontjából jelentős használatköre. Beavatottak (tetelesmenoi) azok, akik elfogadják a mózesi könyvek és a törvények allegorikus értelmezésének módszerét, és beavatlanok, akik elutasítják azt. (Gig. 54 — 57; Somn. 1,164 — 165; Cher. 42 — 98). Philónnak vannak ugyan helyes ismeretei a korabeli misztériumvallások tagjainak bizonyos szokásairól (Cher. 40 — 50), egészben véve azonban ismeretei nem mennek túl azon, amit a korabeli retorikai képzés nyújtott. Személyes élménye tehát a misztériumokkal kapcsolatban nem volt.

Klémens Alexandrinós (2. sz.) a misztériumvallásokhoz való viszonyát illetően Philónnal közös abban, hogy bizonyíthatóan ő sem volt egyetlen misztériumvallás tagja sem; a Protreptikos 12 — 23,1, noha a misztériumvallásokkal foglalkozik, ismertetése egy hellénisztikus kori kézikönyv kivonata. Rokon annyiban is, hogy misztériumvallások terminológiáját a szent szövegek allegorikus értelmezésére használja (Strom. VI. 124,5 — 6). Más megnyilatkozásai (Strom. V. 70,7 — 71) a platóni hagyományba illenek, noha közvetlenül nem vezethetők le Platónból. A Protreptikos 118,5 — 119,3-ban Euripidész *Bakkhai* c. drámája alapján a pogány dionysikus misztériumokat szembeállítja a Logos misztériumával. Az istenismeret elsajátítását a misztériumok mintájára hármas fokozatúnak vallja, s ezzel a középkori misztikusok egyik előfutára.

Riedweg könyve hasznos, témájában új eredményeket nyújtó könyv; kár, hogy gondolatmenete néha nehezen követhető.

Bollók János

Magyar reneszánsz udvari kultúra. Szerk. és előszó R. Várkonyi Ágnes. A szerkesztő munkatársa Székely Júlia Bp. 1987. Gondolat Könyvkiadó, 414.

A korábban lezajlott pápai ülésszak előadásainak többnyire bővített előadásai kerültek az

azonos címmel szerkesztett gyűjteményes kötetbe. A művelődéstörténeti tanulmányok hagyományait fölelevenítő, új kutatásokra ösztönző vitaülés anyaga sokrétű dokumentációját nyújtja az európai szálakkal összeszővődött magyarországi művelődésnek. A bevezető írója hangsúlyozza a különféle tudományágakat egyesítő kutatás műhelymunka jellegét, a felszíni jelenségek alatti világba történő betekintés igényét.

A társadalomtudomány különböző ágazatainak eredményes együttműködését tükröző kötet értékét növeli, hogy összhangban áll a művelődéstörténet szaktudományos vizsgálatának nemzetközi igényeivel és követelményeivel. Példaként említhető az első nagyobb tematikai egység, „az udvari kultúra és történeti fejlődés” (15 — 103) általános problematikája, amely elméleti, módszertani s fejlődéstörténeti szempontból figyelemre méltó, különös tekintettel a középkori hagyományú udvari kultúra funkcióváltozására. De például szolgálhatnak a másik tematikai egységbe sorolt, „az udvartartás és udvari rend Magyarországon” c. rész (107 — 189) áttekinthető tanulmányai is, a királyi, főpapi, főúri s az erdélyi fejedelmi udvari kultúra jellemzésével. A jövő kutatására még sok feladat vár ezen a meglehetősen foltátatlan területen, különösen a királyi és fejedelmi kancelláriák működésének, hazai és nemzetközi vonatkozásainak feldolgozása terén, amire az udvari kultúra kapcsán kisebb hangsúly esett. Mindez az udvar keretein belül összefügg a harmadik kérdéskör, „tudomány, művészet, mecenatúra” (191 — 278) kölcsönhatásának anyagi, szellemi, esztétikai kérdéseivel is. A negyedik részben „ünnepek, szertartások, szimbólumok” (279 — 335) problémakörében az udvari élet jelenségei, sajátos megnyilvánulásai (életmód, viselet, zene, tánc) kerültek a kezdeményezőnek minősíthető vizsgálatok körébe.

Ösztöjk az a fölismerést és szándékot, hogy az udvari kultúra sokoldalú vizsgálatával feltárhatók a művelődés és a szélesebb körű fejlődés szerkezeti összefüggéseinek kölcsönhatásai. Célravezetőnek bizonyulhat ez olyan nehéz fejlődéstörténeti szakaszokban, amelyekben a „Mohács évszázada”-nak nevezett, három részre szakadt Magyarország uralkodói udvarai kerülnek a figyelem előterébe, tekintettel a bonyolult történelmi és társadalmi körülményekre, valamint az országegyesítés és megújulás egymást keresztező politikai célkitűzéseire.

Új forráskutatásokra ösztönző differenciált kutatások eredményei összegződnek a tanulmányok folytatására inspiráló gyűjteményes kötetben, nem fedve el azokat a fehér foltokat, amelyek a művelődéstörténeti kutatás hazai múltjából adódnak.

*Hopp Lajos*

**Barlay Ö. Szabolcs: Romon virág. Fejezetek a Mohács utáni reneszánszról** Budapest, 1986. Gondolat, 384.

A három részre szakadt Magyarország kultúrájáról, irodalmáról, képzőművészetéről, zenéjéről számos tanulmányt olvashatott már az érdeklődő; a kultúra egészéről, annak az alsóbb társadalmi rétegekig is leszivárgó hatásáról már kevesebb könyvet vehetett kezébe. Ennek első sorban az az oka, hogy a XVI – XVII. századi magyar szellemi élet kutatásában tulajdonképpen már jelentős, de még mindig csak a kezdő lépéseket tettük meg. Ezért merész vállalkozónak kell azt a kutatót tartani, aki ezekből a részleges, töredékes és nagyon egyenlőtlenül feltárt adatokból szintézist tudna vagy akarna teremteni. Barlay erre vállalkozott könyvével, s az alcím tanúsága szerint a mohácsi katasztrófát követő magyar reneszánsz kultúrára kíván ablakot nyitni. S minthogy az ekkori magyar műveltség nyomait a török megszállta területeken alig lehetett megtalálni, az író figyelmét Erdélyre, a Felvidékre vagy Nyugat-Dunántúlra összpontosítja.

Hét fejezetre osztja könyvét. Az elsőben a János király alatti kultúráról, a másodikban a lengyel Izabella, János király özvegye, és fiú János Zsigmond koráról ír. S egyértelmű, hogy ahogyan Beatrix révén Mátyás az olasz reneszánsznak teremtett otthont Magyarországon, úgy Izabella, apja révén a lengyel, anyja révén azonban szintén az olasz műveltség szószólója volt. Az őrségváltás című harmadik fejezet szerint a katolikus Báthory István, Erdély fejedelme majd Lengyelország királya viszont nemcsak a lengyelhez viszi közelebb Erdély világát, hanem az összeurópaihoz is, ha elfogadjuk a feltételezést, hogy az Erdélybe titkon behozott, beszökött jezsuiták egy egységes európai kultúra művelői voltak.

A negyedik fejezet részben a fiatal bíborosnak, Báthory Andrásnak, és a lengyel királlyal igen jó kapcsolatot tartó Balassiaknak szenteli,

leginkább azonban a kiváló reneszánsz költővel Balassi Bálinttal foglalkozik. A Balassiak az ország kultúrájában a Felvidéket vagy Erdélyt jelentik, a költő révén azonban a lengyel, a török, az olasz és a német hatás is felfedezhető.

A következő (5.) fejezet viszont Némethújvárra, a Batthyányak ősi otthonára vezet. Közülük is fontos szerepet tulajdonít Barlay Batthyány Boldizsárnak, aki nemcsak a társadalomtudománynak volt mecénása és művelője, hanem titkos kémiai laboratóriumában a kor neves természettudósainak adott kísérletezési lehetőséget.

A XVI. századi építészetnek és az iparművészetnek szenteli a szerző a hatodik fejezetet, keresvén a lengyel, az olasz és a nyugati művészetek hatását a praktikus életben, s meggyőzően bizonyítja, hogy ebben a széles nemzetközi spektrumban fogant magyar reneszánsz kultúra az építészetben, a lakberendezésben, a hímzés világában, díszítőkedvben a legalsóbb társadalmi rétegekhez is eljutott. A hetedik fejezet Gyulafehérvár magas szintű zenéjének állít maradandóan szép emléket, s elfogadhatóan igazolja, hogy Bakfark Bálint vagy az itáliai Mosto vagy Girolamo Diruta muzsikája Kájoni közvetítéssel eljutott a legegyszerűbb emberekhez is.

Barlay olvasmányosan megírt könyve nagyon sok pozitív tulajdonsága mellett hagy némi hiányérzetet is az olvasóban. Elsősorban a későreneszánsz jeles vagy éppen csak egy-két verséből, művéből ismert íróit hiányoljuk. Mintha a XVI. század irodalmát csak Balassi jelentené, Barlay mindenki másról elfeledkezik, s így akarva nem akarva az induló rekatolizáció tájai felé orientálja olvasóit, hiszen a XVI. század írói, költői nagyjából protestánsok voltak, s azt nem lehet megbízhatóan igazolni, hogy Balassi Bálint katolizálását szubjektív elemek (tehát személyes meggyőződése) okozták. Úgy sejttem, hogy könyvének ez a fejezete fog a legtöbb vitát kiváltani. Öröndetes viszont, hogy sokszor az alap kutatásokra kényszerülve a XVI. századi reneszánsz nyomait még a legegyszerűbb emberek körében is ki tudja mutatni, természetesen csak ott, ahol ezek a rétegek egyáltalán a művészettel vagy annak valamelyik elemével kapcsolatba kerültek. A Balassi Boldizsár tevékenységéről vagy a reneszánsz zenéről szóló fejezete viszont, azt hiszem, alapos kutatás tükrére, így újabb adatok előkerüléséig, eredményei nehezen cáfolhatók meg.



A kissé rapszódikusan összeválogatott adatok, fejezetek, felhasználva mások kutatásait s nagyjából a magáét, az olvasó számára egyértelműen bizonyítják, hogy a XVI. századi Magyarország fájdalmas és végzetes történelme ellenére, sokszoros megosztottsága után sem tagadta meg Mátyás reneszánsz kultúráját, hanem lehetőségeihez képest továbbfejlesztette, illetőleg el is mélyítette.

Kilián István

**Georgius Purkircher: Opera quae supersunt omnia.** Edidit Miloslaus Okál. *Bibliotheca Scriptorum Medii Recentisque Aevorum. Series Nova. Tomus X.* Budapest, 1988. Akadémiai Kiadó, 255.

A Juhász-féle *Bibliotheca* jó hagyományát követi a Pirnát Antal megindította új sorozat, amikor olyan szerzők műveinek kiadását is vállalja, akik az irodalmi életben csak kis mesternek számítanak, és származásuknál, működésük színhelyénél fogva is a magyarországi irodalmi élet peremén helyezkednek el.

Ezek sorába tartozik a pozsonyi születésű és praxisát is javarészt szülővárosában folytató orvos-botanikus Purkircher György (1530 k. – 1578). Az 1964-ben megjelent magyar irodalomtörténeti kézikönyv még a nevét sem említi; irodalomtörténeti munka utoljára kerek fél évszázada jelent meg róla magyarul, Kneifel Máriáé. (Nem 1941-ben, mint a kötet bibliográfiája feltünteti, hanem 1942-ben.)

M. Okál bevezetőjéből megismerjük Purkircher vázlatos életrajzát, ennek elsősorban irodalmi vonatkozású adatait. Szól műveiről, szellemi és politikai kapcsolatairól, családjáról, majd röviden ismerteti a kötetben olvasható művek tartalmát és jelentőségét. Ez a rövid írás tartalmában szolid és mértéktartó. Ami latin nyelvzetét illeti, kissé keresettnak tetszik; kivált az olyan merőben szokatlan szavak keltettek bennem visszatetszést, mint a többször is olvasható *syрма* (a *lingua* vagy *sermo* = nyelv jelentésében), vagy a lépten-nyomon felbukkanó *certiores finis*.

A kötet törzsanyagát Purkircher 14 hosszabb-rövidebb költeménye (Pars I.), 32 levele (Pars II.), továbbá humanista barátainak reá vagy szellemi környezetére vonatkozó költeményei és levélrészletei (Appendix, 49 darab) teszik ki. Azt hiszem, nem állok egyedül azzal a vélemé-

nyemmel, hogy Purkircher levelei érdekesebbek, mint versei. Ennek oka nemcsak az, hogy a mai embert a múlt mindennapjainak dokumentumai, a tény-irodalom jobban érdekli, mint a képzelet világa, hanem az a vitathatatlan tény is, hogy Purkircher költészete meglehetősen iskolás. Ezt igazolják Okál gondosan összeállított jegyzetei is, amelyek szinte sorról sorra menve mutatnak rá a költeményre – elsősorban antik, illetve biblikus – forrásaira.

A jól megszerkesztett kötet azt a benyomást kelti, hogy gondozója alapos munkát végzett. Itt-ott azonban, csak szűrőpróbaként, ellenőriztem; az ennek kapcsán fölfedezett pontatlanságok vagy hiányok némi óvatosságra intenek. A bibliográfiában az említett évszámátvésztésen kívül javítandó az egyik Ábel Jenő-cím, amely pontosan így fest: „A bártfai Szent Egyed temploma könyvtárának története”; Fraknói Vilmos „Egy VI. századbeli magyar fűvész barátai” című közleményének pontos címe ez: „Egy XVI. századbeli magyar fűvész és orvos emlékezete”; „Hazai és külföldi iskolázás...” című tanulmánya nem 1875-ben, hanem két évvel korábban jelent meg.

Nem ismerem pontosan M. Okál szempontjait, amelyek a kötet anyagának összeállításában vezették. Az Appendix mindenestre, úgy vélem, néhány tétellel bővíthető lett volna; ezek: „Lusus poetici ad Georgium Purkircherum Posoniensem laurea in arte medica decoratum. Padova, 1563” (Fraknói, „Egy XVI. századbeli...” 527. l. 7. jz.); „Elegia de coniugio clarissimi viri domini Georgii Purkircheri artis medicae doctoris et pudicissimae virginis Sophiae Lerchenfelderianae ... autore Z. Praetorio Mansfeld. P. L. Bécs, 1566” (Uott, 10. jz.); Berzeviczy Márton levele Purkircherhez, 1577. okt. 28-án (Kneifel, 71. l.).

A szövegek interpunkcióját Okál, igen helyesen, normalizálta, azaz az értelemez igazította. E téren is találtam olyat, ami még pontosabbá tehető. A II/1. költemény 93 – 94. sorát így vélem helyesen központozni: „Unica *hyphis-tamenoi* (az eredeti görögül hozza, de én nem merem a nyomdát kísérteni; sajnos a kiadásba is hiba csúszott bele) tres sunt essentia: sanctus / spiritus, aeterno cum genitore *logos*” (mint fent). Vagy a 147. sort, amelyben a *Fabius* név után, mivel közbevetett feltételes mellékmondat következik utána, vessző teendő.

Találtam olyan szót is, amilyen nincs a latinban: ez a XX. levél 5. sorában lévő *reliquolas*,

amit vagy *reliquias*-nak kell írni, vagy meg kell jegyzetelni.

Nincs magyarázata a X. levél 16 — 17. sorában olvasható „Redeunt canes ad vomitum” mondatnak, amely a Példabeszédek könyvét idézi (26,11), illetve Sz. Péter 2. levelét (2,22). Hiányt a névmutatóban is találtam: a *Fabiana*-tól utal ugyan *Vienna Austriae*-hoz, itt azonban nincs feltüntetve előfordulási helye, a Carm. II. 1. 147.

Végül hadd említsem meg, hogy a XIII. levél dátumát Kneifel (63 — 64. l.), meggyőzően, nem szeptember 29-ben, hanem az Őrangyalok napjában („in festo Sanctorum Angelorum, qui te comitentur”), október 2-ában jelöli meg.

Mindent összevetve: a kötet szép, érdekes és értékes, de további elmélyült aprómunkával talán még értékesebbé válhatott volna.

Boronkai Iván

**Lotharingiai Károly hadinaplója Buda visszafoglalásáról. Sajtó alá rend., ford., szójegyzék Molnár Károly; bev. Nagy László; szerk. Kun József Budapest, 1986. Zrínyi Kiadó, 532.**

A hadinapló eredeti szövegének kiadása betűhív; magyar fordítása enyhén archaizáló. A forrásszöveg több kéztől ered: az első francia kéztől származó naplószöveget maga a herceg írta; az első német kéz diktálás utáni szövege — a franciára is támaszkodó — hivatalos hadinapló vagy jelentés; ami kiegészül más-más kéztől való francia, német, olasz szövegrészekkel. A több rétegű szöveg gondozója szerint a német szövegre jellemző egyrészt „a bajor — osztrák nyelvjárásosság”, másrészt idegen, francia, olasz, latin eredetű vagy eredeti szóhasználat (74). A sajátos nyelvemlék számba menő militáris terminológia átültetése nemcsak a fordítást, hanem a szójegyzékek (Glossare) összeállítását is megnehezítette. A szöveggondozó forráskritikai megjegyzéseivel segíti a XVII. század végi vegyes nyelvű naplószöveg mai értelmezését és megértését. Az a tény, hogy a hadinapló teljes egészében és kritikai kiadásban itt jelent meg először, rendkívüli jelentőséget kölcsönös a Zrínyi-kiadó úttörő vállalkozásának. Különösen tanulságos a kéziratra vonatkozó vizsgálódás, a szöveg elkészülésének időrendjével kapcsolatos megállapítás, valamint a hadinapló bejegyzéseinek összehasonlító igényű szemléltetése.

A budai vár ostroma hevében napról napra vezetett szükségnapló első személyű, nem elbeszélő stílusú szöveg, s a német nyelvű szövegrészekhez viszonyítva, inkább személyes használatra készült, egyidejű emlékeztető jegyzetek benyomását kelti. A műfaj természetét tekintve, főlegesen volna a korabeli irodalmiság szémszövegből vizsgálni. A hadinapló jellegére való tekintettel elfogadható a bevezető írójának összegezése, hogy a kézirat értékeit figyelembe véve, a hadtörténetírást gazdagítja, s közkinccsé tétele történelmünk egyik sorsdöntő fordulójára emlékeztet. Kétségtelen, hogy Lotharingiai Károly naplója kéziratának teljes egészében történt kiadása nemcsak magyarországi, hanem egyetemes jelentőségű vállalkozásként értékelhető.

A szép kivitelű kiadvány kapcsán is elmondható, hogy a hazai és a nemzetközi közvéleményben érdeklődést keltettek a XVII. század végi magyarországi törökellenes felszabadító háborúk, Bécs ostroma és Buda felszabadítása 300. évfordulója alkalmából megjelent munkák. Az ausztriai, lengyel, olasz, magyar történeti irodalmi források mellett különös figyelmet érdemel a szövetséges csapatok fővezérének egészében eddig kiadatlan hadinaplója: *Kriegstagebuch Karls von Lothringen über die Rückeroberung von Ofen, 1686*. A naplóíró személyéről a kortárs erdélyi krónikás, Cserei Mihály dicsőrele emlékezett meg: „Ez a herceg... a török ellen dicsőségesen hadakozék az egész kereszténység nagy csudájára... Nem is volt egész Európában ama dicsőséges emlékeztető magyar, Hunyadi János után hasonló keresztény fejedelem, akitől... a török úgy rettegett volna, mint attól a nagy vitéz, tanult, okos lotharingiai hercegtől.” A folyamatosan vezetett napló nemcsak Budavár visszavívása történetének, hanem a magyarországi hadjáratoknak is hiteles, elsőrendű forrásértékű dokumentuma.

Hopp Lajos

**Laurus Austriaco — Hungarica. Literarische Gattungen und Politik in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts. Herausgegeben von Béla Köpeczi — Andor Tarnai Budapest — Wien, 1988. Akadémiai Kiadó — Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 300.**

Az Osztrák és a Magyar Tudományos Akadémia irodalomtudományi vegyesbizottsága frissen indult könyvsorozatának első kötete a *Lau-*

*rus Austriaco-Hungarica* című tanulmánygyűjtemény. A vegyesbizottság osztrák és magyar elnöke — Günther Wytrzens és Szabolcsi Miklós — közösen jegyzett bevezetőjükben annak a reménynek adnak hangot, hogy a megkezdett munkát publikációk sorozata követi. A mostani kötet a két ország kutatóinak eltérő megközelítésű, ám gyakran azonos témakörű dolgozatait tartalmazza a XVII. század második felének politikai eseményeiről és irodalmi műfajairól. A centrális történelmi téma: Buda 1686. évi visszafoglalása, amely a háromszázados évforduló kapcsán már több antológiát illetve monográfiát eredményezett. R. Várkonyi Ágnes, aki szaktudományi tanulmányokban és ismeretterjesztő műben egyaránt foglalkozott a kérdéssel, ezúttal a vár visszavívását előzményeivel együtt, szélesebb aspektusból vizsgálja (*Die Belagerung von Ofen im Rahmen der Pläne zur Zurückdrängung der osmanischen Macht*). A szakirodalom és a kortárs értékelések felhasználásával bizonyítja, hogy Buda vára a keresztény Európa és az oszmán világ hosszas szembenállása és harca eredményeképpen, egy tudatos koncepció nagyon lényeges láncszemeként szabadult meg a félholdas zászlótól. Az egész Európára kiható esemény kortársi visszhangja szinte felmérhetetlenül gazdag. Különösen sok német nyelvű — az újság szerepét betöltő — rölap jelent meg. Martin C. Mandlmayr és Karl G. Vocolka tanulmánya (*Die Eroberung Ofens 1686 im Spiegel der deutschsprachigen Flugschriften*) ezeket a nyomtatványokat vizsgálja. Európa erőteljes érdeklődését mutatja, hogy Kelényi B. Ottó bibliográfiája szerint az 1686-os eseményekkel mintegy 140 német nyelvű korabeli nyomtatvány foglalkozott. A nyomdahelyek szóródása a német nyelvterületen belül is elég nagy, az északnémet Hamburgtól Rigán át Lőcséig terjed. A szerzők tanulmányukat alfejezetekre osztják, külön vizsgálják a műfajokat és tematikus csoportosítást is adnak. Ide kapcsolódik Hopp Lajos írása is, aki a korszak magyarországi, illetve magyar nyelvű publicisztikai irodalmát dolgozza fel (*Die ungarische Publicistik in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts.*) Tanulmányának kiindulópontja, hogy a század második felében a publicisztika a politikai harc fontos fegyverévé vált. A megváltozott társadalmi bázis következménye, hogy a korábbi hagyományokkal szemben a műfaj jelentős mértékben szekularizálódott és magyar nyelvűvé vált.

Még két írás kapcsolódik közvetlenül 1686-hoz. Ebben az évben jelent meg az a gyászköltmény, amelyet Nemeskürty Harriet közleményéből ismerhetünk meg (*Zum Andenken an einen vergessenen Helden der Türkenkriege.*) A vers a Kassánál 1685-ben hősi halált halt Georg Friedrich von Württemberg hercegnek állít emléket. Buda visszafoglalásának tanulmánya (*Der literarische Widerhall des Verlustes von Ofen 1686 in der türkischen Volksdichtung*). A jegyzetapparátusában is rendkívül gazdag dolgozat fő erénye, hogy a török népköltészet bőséges idézésével szinte teljesen ismeretlen anyagot tár fel a kornak elsősorban hagyományos — nyugat-európai — forrásokat használó kutatói előtt.

Köpeczi Béla tanulmánya (*Der Rebell und der galante Ritter — die Gestalt Imre Thököly in der europäischen Literatur am Ende des 17. Jahrhunderts*) Thököly Imrével, a XVII. század végi magyar történelem egyik ellentmondásos személyiségével foglalkozik, aki nemcsak a politikai irodalomnak vált főszereplőjévé, hanem szépirodalmi alkotásoknak is. Főleg francia nyelvterületen, ahol erőteljes érdeklődés volt Thököly iránt, vált élete „nouvelle historique” témájává. Különösen népszerűvé tette Thökölyt Jean Préchac, mégpedig nem csupán Franciaországban, hanem egész Európában.

A XVII. század második felének különböző irodalmi műfajaival foglalkozik a kötet több tanulmánya. Szörényi László a cseh jezsuita, Martin Guttwirth 1690-ben Linzben megjelent költeményével foglalkozik (*Amores Mariani*). A kötet magyar vonatkozása, hogy Guttwirth ajánlásában II. Rákóczi Ferenchez, egykori tanítványához fordult. Szörényi írásának tanulsága annak a bemutatása, miként kapcsolódott össze a Mária-kultusz, a „sacra Poesis”, a frivol római költő, Ovidius szerelmi elégiáinak formakultúrájával. A korabeli latin költészettel foglalkozik Korzenszky Richárd tanulmánya is (*Die lateinischen Epigramme von Johannes Baptista Adolph. Beitrag zur Theorie und Praxis des Epigramms am Ende des 17. Jahrhunderts*). Egy 1685-ből származó pannonthalmi kéziratosszerű gyűjtemény, Johannes Baptista Adolph versein keresztül mutatja be a latin nyelvű epigrammaköltészet XVII. századi fejlődéstörténetét. A kötet a szerző szerint a jezsuita rendben koncentrált dokumentálta, amely mentes volt a külsőséges túlzásoktól akkor, amikor a Mária-kultusz csúcspontján ez nem mindennapi magatartás

volt. Az idézett epigrammák között találunk képverseket is; a témát a következő tanulmányban Kilián István folytatja (*Figuren gedichte im Spätbarock*). A szépen illusztrált tanulmány hivatkozik Dick Higgins azóta már megjelent monográfiájára, amelyben végre — Kilián István információinak köszönhetően — a hazai figurális költészet is méltó helyet kap (Dick Higgins: *Pattern Poetry. Guide to an Unknown Literature*. New York, 1987). A napjainkig tartó képpers-divat itthon is megérdemelve egy áttekinthető kiállítást.

A magyarországi jezsuita iskolai színjátszás európai kapcsolódására Staud Géza posztumusz tanulmánya utal (*Die Türkenkriege auf der Schulbühne der Jesuiten. 1683 — 1700*). Dolgozata figyelmeztet arra a fájdalmas kötelességre is, hogy a jezsuita drámákat feldolgozó munkáját az utókornak kell befejeznie.

Kovács Sándor Iván a modern lírai formák, mindenekelőtt az idill kialakulását vizsgálja. Idill alatt elsősorban a madrigál, szonett és idill versformáit érti és létrejöttüket a magyar költészetben a latin és olasz nyelvű előzményekkel kapcsolja össze. (*Die Idylle in der ungarischen Lyrik des 17. Jahrhunderts*). Az előzményeket feltérképezendő Kovács Sándor Iván kitekint a XVI. század költészetére is, elemezve Balassi és az itáliai költészet hasonlóságát. A Magyar — olasz összefüggésekre példa Zrínyi lírai költészete, amely nem kevésbé értékes, mint epikája, és a dolgozat tanulsága szerint az előzőnek Petrarca és Marino, ez utóbbinak Tasso volt a mintája.

A kötet utolsó tanulmánya, Haider Edit és Rózsa György munkája művészettörténeti jellegű (*Das „Gänsepiel“ Josephs I.*). A szerzők egy — az Országos Levéltárban található — kéziratot mutatnak be, amely a későbbi I. József császár számára 1687-ben megfestett társasjátékot ábrázol. A „Gänsepiel” a XVII. században Európa-szerte elterjedt társasjáték egy variánsa, amelynek játékszabályai a törökkel folytatott háború eseményeivel is összefüggésben állnak. Az érdekes illusztrációk közül sajnálatos módon éppen a Buda 1686-os visszafoglalását ábrázoló kép élvezhető a legkevésbé.

A tanulmánykötet sokféle témakört és megközelítésmódot fog össze. Ahogyan előszavában Köpeczi Béla megállapítja, a nagy érdeklődésre számot tartó tanulmányok sokrétűen bizonyítják

osztrák és magyar történészek, irodalomtörténészek összefogásának eredményességét.

Németh S. Katalin

**Europäische Städte im Zeitalter des Barock: Gestalt, Kultur, Sozialgefüge.** Hrsg. von Kersten Krüger Köln — Wien, 1988. 448. (Städteforschung, Reihe A, Darstellungen, Böhlau Verlag, Bd. 28.).

A vaskos tanulmánykötet azokat az előadásokat adja közre, amelyek Münsterben, 1984. április 2–4. között, a XV. összehasonlító várostörténeti kollokviumon hangzottak el. A konferencia anyagát a szerkesztő még további három írással kiegészítette, a kötethez gazdag képanyagot s térképet is csatolt, így kiadványa a német nyelvterület barokk kori várostörténetének legfrissebb kutatási eredményeit reprezentálja. Mivel a városi élet a művelődés legkülönfélébb szektorainak biztosított színteret és keretet, a művelődés- és irodalomtörténet sem nélkülözheti az ilyen tárgyú kutatómunka újabb eredményeinek megismerését.

Kersten Krüger hamburgi történészprofesszor a kötet bevezetőjében jelzi, hogy a várostörténetírás nagyjából a westfáliai béke (1648) és a francia forradalom (1789) közé eső másfél évszázadot érti barokk korszaknak, amelyen belül a közép-európai városok fejlődésében sok közös vonás és párhuzamos tendencia jelent meg. A harmincéves háború a német nyelvterületen a városi fejlődést hátravetette, ezt követően gazdasági, erkölcsi, szellemi válságokon kellett a városoknak úrrá lenniük ahhoz, hogy modern kori fejlődésük elindulhasson.

A kötet 14 tanulmánya igen sokoldalúan a metodikailag is sokszínűen vizsgálja a témakör egyes aspektusait. Gerhard Eimer a városok külső képét kialakító tényezők közül azokat az állami (fejedelmi) törekvéseket elemzi (főként itáliai és német példákon), amelyek részint a célszerűség, részint az esztétikum igényeinek megfelelően formálták a városképet. A XVI. század végétől egyre több a városábrázolás (veduta, makett, festmény, rézkarc stb.), ez is jelzi a városfejlesztési elgondolások tudatosságának erősödését. Heinz Stöob azt a hatást elemzi, amelyet a katonai erődtímenyek és az állandó

hadsereg jelenléte gyakorolt a városképre. Arthur E. Imhof a városfejlődés demográfiai vonatkozásait mutatja be számos grafikon és térkép segítségével.

Az ún. „esettanulmányok” között (Fallstudien) képet kapunk a sziléziai metropolis, Breslau (ma: Wrocław) fejlődéséről (Ludwig Petry), Nürnberg (Rudolf Enders), Salzburg (Reinhard Rudolf Heinisch), a vesztfáliai városok (Hartwig Walberg), Hannover (Siegfried Müller), Schleswig (Hermann Kellenbenz), Carlsburg (Burcharth Scheper), Ratzeburg (Kersten Krüger) történetének egy-egy részletéről vagy időszakáról. Egy tanulmány Würzburg példáján a város ún. „idegenpolitikáját” mutatja be (Bernhard Sicken), sorra véve azokat a társadalmi és gazdasági tényezőket, amelyek a jövevényeket a városba vonzották. Helfried Valentinitich azoknak a kelet-ausztriai városoknak (Graz, Klagenfurt, Radkersburg) helyzetét elemzi, amelyek a török expanzió közelsége miatt igen sok káros hatásnak voltak kitéve (pl. bizonytalansági tényezők a Magyarország felől érkező kereskedelemben, fegyverkezési kényszer). Ezen a területen még az elleninformációs intézkedések is sújtották a városi iparos és kereskedő polgárságot, amelynek fejlődése ezért elmaradt mind a lehetséges-től, mind pedig a németországi színvonaltól.

Noha e tanulmányok mindegyikének vannak művelődéstörténeti vonatkozásai is, a leginkább mégis Klaus Garber írása tarthat számot az irodalomtörténészek érdeklődésére. A szerző *A városi kultúra és a barokk fogalma (Stadt-Kultur und Barock-Begriff)* című, igen gazdagon dokumentált írásában (93 — 119.) áttekinti a barokról szóló kutatásokat Wölfmintlől napjainkig, s arra a következtetésre jut, hogy az általánosan használt barokk-fogalomba a XVII. századi német városi-polgári irodalom csak nagyon vitatható módon ágyazható bele. A városokban soha nem látott módon megnőtt a versírás divatja: iskolai rektorok és professzorok, városi írnokok, titkárok és kancellisták, prédikátorok és kanonokok, orvosok és gyógyszerészek, politikusok és magánemberek egyaránt tollat ragadtak és rímeket fabrikáltak. Ez a késő-humanista jellegű alkalmi költészet a neolatin tradíciókból táplálkozott, eszményképe pedig sokkal inkább a „tudomány köztársasága” (Gelehrtenrepublik) volt, mintsem a barokk literatúra háttéréként emlegetett hierarchikus udvari-nemesi állam (Fürstentum) és az egyházi társadalom értékrendje. Ha pedig ez így van — vonja le a szerző a követ-

keztetést — akkor a XVIII. században tömeges méretűvé vált alkalmi poézist nem sok joggal lehet barokknak minősíteni s felmerülhet a kérdés, nem kellene-e inkább barokk udvari és egyházi kultúra mellett későhumanista polgári kultúráról is beszélni, különválasztva a művelődés e két rétegét. Erről a megkülönböztetésről, barokk és későhumanizmus egymásmellettségéről a szerző egyébként már korábban is figyelemre méltó észrevételeket tett közzé a *Res publica litteraria* c. gyűjtőkötetben (Wolfenbütteler Arbeiten zur Barockforschung, Frankfurt, 1986. 71 — 92).

Garber megfigyelései szorosan kapcsolódnak a német barokk-kutatásban újabban felmerült problémákhoz, amelyek remélhetőleg termények lesznek majd nemcsak germanisztikai, hanem komparasztikai szempontból is.

Bitskey István

**Die beiden Nicolai. Briefwechsel zwischen Ludwig Heinrich Nicolai in St. Petersburg und Friedrich Nicolai in Berlin (1776 — 1811).** Hg. und kommentiert von Heins Ischreyt Lüneburg, 1989. Verlag Nordostdeutsches Kulturwerk, 587.

A szépen kiállított és gondosan szerkesztett kötet többet ad, mint amennyit ígér: ugyanis bepillantást kapunk a címben jelzett periódus német és orosz viszonyaiba, részleteket (még hozzá eddig elhanyagolt és közönségzociológiailag fontos részleteket) ismerünk meg a német (nyelvű) felvilágosodás történetéből; a két főszereplő mellett olyanoktól olvashatunk leveleket, mint Karl Wilhelm Ramler, Johann Georg Schlosser, Friedrich Leopold Graf zu Stolberg, Johann Heinrich Voss és Johann Baptist von Alxinger (ez utóbbi révén a bécsi felvilágosodásba is bepillantunk). S hogy a levelezés szereplői nem rendelkeznek a korszakot meghatározó író jellemvonásaival, nem csökkenti közléseik érdekességét. A sajtó alá rendező Heinz Ischreyt némi elégtétellel idézi Thomas Mannt, aki szerint a személyiség birodalmában nincsenek rangkülönbségek, sajtó korukban a megnevezettek véleményére kíváncsiak voltak, olvasták műveiket. Különösképpen Friedrich Nicolai (magyar szempontból is számon tartandó egyéniség!) gondolatai színezik a német felvilágosodásról alkotott, olykor csupán a legjelentősebbek művei révén kialakított összképet. Ugyanis a felvilágosodás Európája, a szellem bizonyos régióiban, egyetlen nagy Kulturlandschaftként fogható föl, vala-

minő, a szabadkőművességre hasonlító író-művész-köztestársaság, amelyben a véleménycserének, a vitának, a filozofálásnak megnőtt a szerepe; s amelyben mindenki szóhoz juthat, ha valóban van mondandója. A levelezés nemcsak műfajként jön (jöhet) számításba (Herder és Lessing a levelet alkalmasnak tartották filozófiai-esztétikai értekezésekre, Montesquieu, Rousseau és Goethe regényre), hanem a levélnek ekkor társaságszervezőként, újságot pótló híreszközként is megnőtt a becsülete. Voltaire, Goethe vagy akár Kazinczy levelezése természetesen a szépirodalmi alkotás rangjával is rendelkezik, de nem csupán avval. Történeti dokumentum is, az egykori hétköznapi élet becses információ forrása. A szóban forgó kötet ebből a szempontból különösen jelentős: hiszen a levelezők szinte lemondani látszanak a szépirodalmi indíttatásról, korrekt tájékoztatásra töreksenek. Amikor egymásnak levelet írtak, nemigen forgott fejükben az, ami Kazinczynak: mit szól majd ehhez a „maradék”? A kötet levelei — írja joggal Ischreyt — semmikeppen nem stilisztikai mesterművek, de eléggé személyesek ahhoz, hogy írójuk életviszonyait tükrözzék, s, tesszük hozzá a magunk részéről, ezen keresztül egy bizonytalan értelmiségi lét változatait reprezentálják. S minthogy több évtizedet fog át a levelezés, életrajzi szempontból sem elhanyagolható információértéke, az udvari szolgálatban álló, értelmiségi létre vágyó egyéniség vergődéseit éppen úgy megkapjuk, mint a kiadói viszonyokról a beszámolókat. S amiképpen (ritkán) irodalmi művekről nyilatkoznak, egy ízlésforma önéletrajza is kibontakozik, a felvilágosodás populárisabb és kevésbé a fenntebb stílusba vágó elképzelése a hasznosságról, a hasznossá levés lehetőségeiről. Olyan vitákra derül fény, mint amilyen a kanonizálódott mintaképekre orientált ízlés és az eredetiségnek jóval kevésbé feszes esztétikai értékei, egymással ellentétes elképzeléseiben jelentkezett, majd a XVIII. század vége felé haladva a társadalmi radikalizálódás jelei is felbukkannak a német társadalomban, s ennek visszfénye is ott a levelekben.

Ez a rendkívüli szorgalommal összegyűjtött és nagyon alaposan kommentált levelezés különféle mentalitású és korú írók, irodalmárok között folyt, és tartalmazza a német felvilágosodás több eszméjének változatát. Rendkívül hasznosnak minősíthető a tanulmányozása, mivel a látványos fordulatok mögé pillanthatunk, azt fedezhetjük föl, hogy miképpen készült elő

az esztétikai ízlésváltás a német irodalomban; hogyan fogadták az Európát megremegtető változásokat a német nyelvű felvilágosodás hívei. Ilyen és ehhez hasonló információk nélkül tudásunk a nagy történelmi eseményekről hiányosabb lenne.

*Fried István*

**Cornelia Niekus Moore: The Maiden's Mirror (Reading Material for German Girls in the Sixteenth and Seventeenth Centuries)** Wiesbaden, 1987. Harrassowitz, Wolfenbütteler Forschungen; Bd. 36., 200.

A szerző a 18 éven aluli lányok számára írott művekkel foglalkozik, melyek Németországban, az 1700 előtti időszakban jelentek meg; a német felvilágosodás előtt ugyanis igazi gyermekirodalom nem létezett. A felnőttek választották ki számukra a megfelelő olvasmányokat.

Az írni-olvasni tudás szintje elég alacsony volt a XVI — XVII. században. Az arisztokrácia, a gazdag polgárság gyerekeit nevelők tanították otthon. Mit tanultak? A katekizmust, imádságokat, a Bibliát, később nyelveket, zenét, kézimunkát, stb., viselkedést, táncot. A katekizmus, amelyet az ABC vezetett be, gyakran kérdés-felelet formában, szövegmagyarázattal íródott. Később bibliai történetek, mesék, kis darabok követték. A katekizmus, a Biblia és az imakönyv klasszikus hármast alkotott egy lutheránus otthonban.

A bibliai történetek később kiegészültek a szentekről szóló történetekkel. Az első lányregény 1631-ben íródott, levélformában, amelyet számos hasonló követett. A világi témájú könyvek különböző jártasságot tanítottak: a főzés tudományával, gyermekneveléssel, öltözködéssel, társalgással foglalkoztak. A tündérmeséket a XVII. században a köznép műfajának tartották. A szerző arra is felhívja a figyelmet, hogy a Grimm-testvérek hazájában a XVIII. század végéig nem gyűjtötték össze a hagyományos meséket és tündérmeséket.

Megkülönböztettek német és latin iskolát. A német iskolában olvasást, írást és számtant tanítottak, a latin iskola elsősorban fiúk oktatását szolgálta. A lányok számára voltak még varró, háztartási ismereteket nyújtó iskolák. A kereskedők, iparosok német iskolában taníttatták lányukat.

Luther szerint az iskolák célja jobb keresztények: polgárok és papok nevelése. Johannes Bugenhagen volt az, aki a legkövetkeztében próbálta Luther gondolatait a gyakorlatban megvalósítani. Moore részletesen ismerteti Comenius elméletét, majd a gothai reformmal, az iskolák típusaival és a lutheránus tankönyvekkel, Luther katekézisével és Luther elveinek iskolai megvalósulásával foglalkozik. A katolikus tanító rendek (Jezsuiták, Notre Dame, Orsolyák, Szaléziánusok, Angolkisasszonyok) iskoláit is bemutatja.

A tanulmányt gazdag elsődleges és másodlagos forrásokat összefoglaló bibliográfia egészíti ki.

*Borsos Zsuzsanna*

**Василий Шукин: Русское западничество в сороковых годов XIX-ого века как общественно — литературное явление** Kraków, 1987, Uniwersytet Jagielloński, 167. l.

Vaszilij Scsukin, a krakkói egyetem professzora a XIX. század orosz eszméletörténetével foglalkozó munkáinak köszönhetően nem ismeretlen a magyar történészek, irodalomkritikák körében.

Ebben az egyetemi kiadványban a XIX. század negyvenes éveiben jelentkező nyugatos irányzatot mutatja be és egyben annak elméleti és módszertani összefoglalását is adja. Munkája hiánypótló: ez ideig nincs olyan tudományos monográfia, amely a nyugatosság eszmei lényegét tárná fel, szemben a szlavofil ideológia elemzését adó több jeles alkotással.

A mű első fejezete a nyugatosság genezisével foglalkozik, azon belül tárgyalja keletkezésének történeti és társadalompszichológiai okait, kitér első képviselőire különös tekintettel Csaadajev 1830-as években formálódó eszmerendszerére.

Scsukin az európaiság talaján keletkezett orosz nyugatosság, valamint a vele szembe helyezkedő tradicionáliszmus megjelenésének okát Oroszország kulturális fejlődési irányának XVII — XVIII. században bekövetkezett jelentős változásával magyarázza. A szerző az orosz „európaizmus” három szakaszának — korai nyugatosok; Péter reformjai, mint az „európaizmus” békés fejlődésének kora; a konzervativizmus és liberalizmus szétválása a XIX. század elején — felvázolása után jut el Csaadajevhez és a romantikus nyugatossághoz. A fejezet további részei Csaadajev nyugatosságának különböző problé-

máit taglalják, valamint eszméinek hatását kora haladó gondolkodóira, Kirejevskijre, Granovszkijra, Herzenre.

A szerző Gagarin és Pecserin munkásságán keresztül — az orosz történeti fejlődés sajátosságait is szem előtt tartva — mutatja be meggyőzően, hogy a harmincas évek nyugatossága lehetett konzervatív, de ugyanakkor forradalmi-demokratikus színezetű is. Ennek a forradalmi romantikának azonban Oroszországban az adott időszakban nincs talaja, helyette a nyugatosok új nemzedéke a realizmus felé fordul, s a konzervatív romantika egyedül a szlavofilek jellemzője lesz. Így az 1830 — 1836 közötti időszakot, a „felesleges emberek” szellemi fejlődésének korszakát vagy másképpen a „széplelkűség stádiumát”-t a valósággal való megbékélés követi, amely egyben a realizmushoz érkezés igen fontos előfeltétele is. A hegeli filozófia hatása mellett a szerző Gogol műveinek meghatározó voltát és Belinszkij szerepét hangsúlyozza.

A második fejezet a mű központi része. A szerző nagy figyelmet szentel a klasszikus nyugatosságon belüli elképzelések elemzésének.

A nyugatos eszmerendszer összetevőit és struktúráját vizsgálva a pétervári és a moszkvai kör tevékenységét értékeli, „Ideológiai központ”-nak az „Otyecsesztvennije Zapiszki” c. és a „Szovremennjyik” c. folyóiratokat tekintti és felhívja a figyelmet a klasszikus nyugatosság vezető teoretikusai, Belinszkij, Herzen és Granovszkij mellett Kavelin, Botkin, Kors, Ogarkov és Anyenkov elképzeléseire is. Kiemeli, hogy a klasszikus nyugatosok munkáiban is központi helyet foglal el a fejlődés és a személyiség történelmi szerepének értelmezése, mivel jövőmodelljükben a személyiségnek tulajdonítanak vezető szerepet. Érdekesek Scsukin azon megállapításai, hogy a nyugatosokat a fejlődés csak mint eszköz érdekelte, amely segít az ideális, a „személyiség érdekében működő társadalom” megteremtésében, valamint az, hogy a nyugatosok a szlavofilek konzervatív humanizmusával szemben egyfajta optimizmussal átitatott liberális humanizmust képviseltek. A szerző kiemeli továbbá, hogy a nyugatos eszme létrejöttében a társadalom különböző rétegeiből jövő értelmiségnek milyen jelentős szerepe van, s hogy a negyvenes évek eszmei horizontja döntő fontosságú az orosz nemzeti öntudat fejlődésében, valamint az orosz értelmiség későbbi sorsának alakulásában. A nyugatosság így az orosz in-

telligencia azon részének lesz liberális-demokrata életérzése, amely a patriarchális múlttól elszakadva már nem tekint sajnálkozva vissza a múltba.

Scsukin hangsúlyozza a nyugatos eszme megosztottságát, belső ellentmondásosságát, átmeneti és relatív jellegét. Végül leszögezi, hogy a klasszikus nyugatosság 1840 — 1848 között létezett, s az 1850 — 60-as évek gondolkodói már nem tekinthetők nyugatosoknak.

A harmadik, egyben befejező fejezet annak bemutatására törekszik, hogy az egyes írók műveire hogyan hatott ez az eszme, illetve a nyugatosok szépirodalmi munkásságának milyen irodalmi és társadalmi vonatkozásai voltak. A szerző arra a következtetésre jut, hogy bizonyos értelemben egyidejűleg beszélhetünk nyugatos romantikáról és nyugatos realizmusról, majd ezen megállapítását eszmétörténeti és irodalmi tényekkel igyekszik alátámasztani. A következőkben kitér a nyugatos irodalmi alkotások tartalmi és formai elemzésére, és hangsúlyozza azok sokszínűségét. Scsukin határozott egyéni öszegzést ad a nyugatosságnak az orosz kultúrában betöltött szerepéről. A könyvet figyelemre méltó jegyzetanyag és irodalomjegyzék gazdagítja.

*Árvaýné Bodnár Erzsébet*

**Jan Trochimiak:** *Turgieniew* Lublin, 1985. Krajowa Agencja Wydawnicza, 178.

J. Trochimiak lublini ruszista hosszú évek óta az orosz — lengyel irodalmi kapcsolatok köréből írott tanulmányaival hívja fel magára a figyelmet. Legújabb könyvének előzménye a szintén I. Sz. Turgyevről szóló, 1982-ben napvilágot látott *Iwan Turgieniew w piśmiennictwie polskim lat 1850 — 1914* c. monográfiája.

Az öt fejezetből álló könyv számos fehér foltot térképez fel az *Apák és fiúk* szerzőjének munkásságáról. Az író életrajzát J. Trochimiak hiteles források és visszaemlékezések alapján dicséretes objektivitással ábrázolja. Az életút „kényes” vagy eddig ritkábban emlegetett szakaszairól szintén említést tesz, s apjának kicsapongásait, anyjának szeszélyes és gonosz természetét sem hallgatja el. A monográfia — számunkra talán legérdekesebb — második fejezete Turgyevnek a lengyelekhez és a lengyel nemzeti függetlenséghez való viszonyát mutatja be. A szabadságszerető, de a forradalomtól rettegő orosz író ellentmondásos politikai nézeteinek árnyalt

és sokoldalú megközelítését J. Trochimiak úgy valósította meg, hogy széles történelmi kontextusba ágyazva állította egymás mellé a XIX. sz. nagy gondolkodóinak véleményét és napjaink korszerű történelemszemléletét.

A kiadvány a továbbiakban Turgyev életművének lengyelországi recepciójával foglalkozik, 1914-ig kísérve végig a jeles prózaíró alkotásainak sorsát. Az ötödik fejezetben lengyel írók vallanak a *Rugyin* szerzőjéről. Köztük különös figyelmet érdemel J. I. Kraszewski és S. Żeromski, akinek művészi fejlődésére döntő hatással volt Turgyev írásainak ismerete. J. Trochimiak könyve sok szempontból új oldalról világítja meg a hazánkban is jól ismert klasszikus orosz író munkásságát.

*Nagy László Kálmán*

**The Nineteenth-Century British Novel** (Edited by Jeremy Hawthorn) Stratford-upon-Avon Studies, second series Edward Arnold (Publishers) Ltd., 1986. London, 175.

A XIX. századi regénnyel foglalkozó kötet tíz tanulmányt tartalmaz: angol, amerikai, norvég és svéd egyetemi oktatók írásait.

Az első tanulmány Jane Austen *Büszkeség és balítélet* című regényének szerkezetével, szereplőivel és címének jelentésével foglalkozik. Újszerű megközelítésben olvashatunk a viktoriánus regények jellegzetességeiről, valamint Wordsworth *Lírai balladájának* hatásáról George Eliot *Silas Marner* és Scott *A fekete törpe* című műve. A tanulmány szerzője azt a változást is bemutatja, amely Walter Scott után az angol regény fejlődésében végbement. Emily Brontë *Üvöltő szelek* című regényének elemzése elsősorban az elvesztett éden, az erőteljes ellentétek, a sátáni figurák, a végletes szenvedélyek világát emeli ki a műben.

Dickens *Dombey és fia* című regénye kapcsán az olvasóközönségről, Dickens olvasóiról esik szó. Egy másik tanulmány a nőket mint olvasókat mutatja be 1855 — 70 között. A XIX. század közepén a regényeket káros hatásúnak tartották. Különböző véleményeket ismerhetünk meg a témával kapcsolatban, kitérve az olvasás fiziológiájának, az agy funkciójának elemzésére, a későbbiekben az olvasás nevelő hatására. Az olvasókról szól az Anthony Trolle-nak szentelt tanulmány is.



Thackeray *Henry Esmond* című regényében az idő kezelését vizsgálja egy tanulmány, míg egy másik George Eliot *Middlemarch* című regénye kapcsán az író elbeszélő stílusának erejét méltatja. Az utolsó írás Thomas Hardy elbeszélő módszerét vizsgálja az *Egy tisztá nő* című regényében.

Borsos Zsuzsanna

Max Elskamp: *La chanson de la rue Saint-Paul, précédé de Sous les tentes de l'exode suivi de Aegri Somnia. Préface de Jules Beaucarne, lecture de Paul Gorceix* Bruxelles, Éditions Labor, 1987. 219.

Max Elskamp (1862 — 1931) a belga szimbolizmus egyik legjelentősebb alakja. Könyvei, füzetei jobbára kis (50 — 275) példányszámban jelentek meg, csupán a *La louange de la vie*, melyet a párizsi Mercure de France adott ki 1898-ban, és amely egy évtized termését gyűjtötte össze, érte el az ezer példányt. A század elején elhallgatott, majd a buddhizmussal kezdett foglalkozni. Elskamp az első világháború hatására kezdett el újra írni, amikor százhuszezer honfitársával együtt Hollandiába menekült a német megszállók elől. A száműzetés keserű tapasztalatait örökítette meg a *Sous les tentes de l'exode* című kötetében.

Elskamp-t az elmúlt negyedszázadban fedezték fel újra. 1967-ben Pierre Seghers kiadta összes műveit. 1980-ban Liliane Wouters bevezette válogatott verseit. És most, egy népszerű, a belga irodalom jelentős értékeit bemutató sorozatban jelentek meg kései, az első világháborút követő versei. Beaucarne és Gorceix kísérelő tanulmányai jelentős hiányt pótolnak, mert Elskampról nemcsak monográfia, hanem terjedelmesebb tanulmány sem jelent meg. (Ebben a sorsban számos kortársával osztozik.)

Amikor Elskamp fellépett, az uralkodó folyóirat, a Jeune Belgique parnasszistái megvetően „új néger dalok”-ról beszéltek. A mai kritika viszont elismerően hangsúlyozza a népköltészet szerepét Elskamp életművében. Szó és sor ismételései, alliterációi a népdalból erednek. A *Chanson de la rue Saint-Paul* a mindennapi élet mikrokozmoszából merít. Elskamp kötetei jó részét önéletrajzi írások. Szimbolista társaihoz hasonló a flamand misztika örökségének tekinti magát (Ruybroecken keresztül, akit Maeterlinck 1891-ben fordított franciára), vonzódik Mem-

ling, Van Eyck és Breughel képeihez, és felfedezi a nagyvárosi folklórt. Indulása idején Schopenhauer lelkes olvasója volt.

Ferenczi László

Gérald Antoine: *Paul Claudel ou l'Enfer du génie* Paris, 1988. Robert Laffont, 420 + 50 lap jegyzet

A francia irodalmi élet egyik jelentős eseménye volt Paul Claudel születésének 120. évfordulója. Ez alkalomból új kötettel gyarapodott a terjedelmes Claudel-irodalom. *Claudel vagy a zseni pokla* címmel írt monográfiát Gérald Antoine, a Sorbonne Francia Nyelvtörténeti Tanszékének immár nyugdíjban lévő tanszékvezető egyetemi tanára, aki nemcsak mint nyelvtörténész ismert, hanem mint stilsztikával, irodalomszemiotikával is foglalkozó kutató.

A kötet műfaja eredetileg biográfia, ám a Claudel-életrajz ismertetését messze túlhaladva az egész életmű pontos áttekintésére vállalkozik, és részletező elemzésekkel járul hozzá a művek értelmezéséhez. A nagyszabású munka így legalább három síkon olvasható: az író életrajza az első, egy általánosabb történeti-társadalmi-politikai szféra a második, s művészi világkép megrajzolása a harmadik. E három vezérfonal a kötet szerkezetében összefonódik, s a szerző azt vizsgálja, hogy a művek perspektívájából melyek azok a döntő biográfiai tények, amelyek hatást gyakoroltak a claudeli életmű alakulására.

Paul Claudel irodalmi munkássága szinte minden műfajra kiterjed: a lírától a prózán át a drámáig, s esszéi, Biblia-magyarázatai is közismertek. Ugyanakkor mint közéleti személyiség, Franciaország nagykövete a világ szinte valamennyi táján megfordult. Nem könnyű tehát annak a kutatónak a dolga, aki ezt az egyedülállóan gazdag pályát, életutat, alkotói tevékenységet egységben akarja bemutatni s értékelni. Gérald Antoine-nak mégis sikerül szintézist teremtenie könyvében, jöllehet adva lenne az egyensúlyvesztés, hangsúlyeltolódás veszélye. Sőt, kötetének nagy értéke, hogy a Claudel-kutatók számára eddig hozzáférhetetlen, ismeretlen forrásokat közöl. A szerző külön érdeme, hogy az eddig jobbára magánkézen lévő és ezért hozzáférhetetlen dokumentumokba betekintést nyert: a Claudel család tagjai és barátai olyan forrásokat bocsátottak rendelkezésére, melyeket

ez idáig nem kívántak — vagy csak jóval később akartak — nyilvánosságra hozni.

E közzétett dokumentumok közül legérdekesebbek Claudel levelezései. Akár műveinek, Claudel levelezéseinek száma is igen nagy. Ezek közül Antoine könyve számosat közöl: neves közéleti személyiségekhez, írókhoz, művészetkedvelő barátokhoz írt leveleket s azok válaszait. A legkülönlegesebb talán a Romain Rolland özevegével, Marie Romain-Rolland-nal folytatott levelezés, amely bőségesen informál Claudelről mint magánemberről is, felfedve személyiségének kevésbé ismert vonásait.

Bár a kötet szerzője nem tartja magát avatott biográfusnak s az életrajzírásnak sem tulajdonít különösebb jelentőséget, mert azt vallja, hogy nem az írók életrajzának ismerete fontos, hanem a művéké, mégis funkcionálissá tudja tenni a biográfiát, mert a művészi világképnek rendeli alá.

A kötet összetett képet ad Claudel személyiségéről: az író, a hívő katolikus, a közéleti személyiség és a magánember vonásait rajzolja meg. Az író és a hívő aspektusa egymástól elválaszthatatlan. Claudel pályája a múlt század 80-as éveiben indul s összekapcsolódik a korszak egyik meghatározó művészi irányzatával, a szimbolizmussal. Első drámái, az *Aranyfő*, a *Város*, stb. a szimbolista dráma reprezentánsai. Művészetének másik jellemző vonása a katolicizmus. Szimbolizmus és katolicizmus sajátosan olvad össze ebben a Rimbaud, Mallarmé hatását is mutató művészi világképben. Claudel a földi, természeti, emberi világot — melyet az irodalom s általában a művészet ábrázol — egy transzcendens, isteni világ szimbólumának tartja s ily módon a műalkotást eme transzcendens lényeg kifejezőjének. Mint költő, feljogosítva érzi magát a könyvek Könyve, a *Biblia* értelmezésére is anélkül, hogy „valódi” egzisztenciának tartaná magát. A *Biblia* jelképek együttese s funkciója hasonlatos a művészetéhez: megfoghatóvá teszi az isteni megfoghatatlant, láthatóvá a láthatatlant.

Igen érdekesek azok az információk, melyeket a kötet Claudelről mint közéleti személyiségről ad. Antoine meglátása szerint a költői látnoki erő, prófétai képesség a dimpomata Claudelt is jellemzi: különleges érzékkel tudott előre megjósolni fontos társadalmi-politikai eseményeket, változásokat. Bár általában konzervatív, jobboldali szemléletűnek tartják, nagy nyitottsággal reagált kora történelmi-társadalmi problémáira.

A magánember Claudel kapcsán Antoine érdekes kettősségre mutat rá, melyet a „homo duplex” ágostoni fogalommal jelez. A személyiség eme kettőssége az emberben rejlik rosszra, szélsőségre való hajlam egyfelől, az ettől való félelem s a rendre, harmóniára való törekvés másfelől. Claudel félt a zsenit fenyegető örület veszélyétől — Camille példája is erősítette benne ezt a félelmet —, s ennek ellenszerét az egyház követelte szigorú, rendszeres életmódban vélte megtalálni. A test és lélek harcának is nevezhető élmény képezi alapját számos művének, a *Délfordulótól* a *Selyemcipőn át* az *Ódáig*.

A minden kérdésre kitekintő monográfia számos gondolatot szentel Claudel politikai és művészeti kapcsolatainak is. Így informál bennünket Pétain-hez, De Gaulle-hoz való viszonyáról, barátságáról Darius Milhaud-val, Jean-Louis Barrault-val és másokkal, s ezzel is érzékelteti, hogy Claudel hosszú ideig a francia szellemi élet vezető személyisége volt.

Antoine rámutat a claudeli életmű francia és világirodalmi jelentőségére, elemzi az életmű hatásait, szól követőiről, elhelyezi a katolikus irodalom vonulatában, ugyanakkor kiemeli egyedi, semmi mással nem hasonlítható értékeit.

Maár Judit

**Jolanta Jastrzębska: Personnages tragiques et grotesques dans la littérature hongroise contemporaine** Amsterdam-Atlanta, GA 1989. Rodopi, 244.

Mai magyar irodalmi művek idegen nyelvre fordításánál is ritkább esemény az, ha külföldi szerző ír a magyar irodalomról irodalomtörténeti munkát. Jolanta Jastrzębska könyvének tárgya a kortárs magyar irodalom, elsősorban a művekben szereplő személyiségek tragikus és groteszk vonásainak elemzése. A kötet szövegének legterjedelmesebb része a modellértékűnek tartott művek irodalomszociológiai és szemiotikai vizsgálata (Kertész Ákos: *Makra*, Mészöly Miklós: *Az atléta halála*, Örkény István: *Forgatókönyv*, Esterházy Péter: *Termelési regény*. (Kisregény), Hajnóczy Péter: *Jézus menyasszonya*). Az alkalmazott módszer Lucien Goldmann genetikus strukturalizmusának és a Greimas-i szemiotikának együttes, ill. egymást kiegészítő felhasználása. A genetikus strukturalizmus az irodalmi mű és az író által képviselt társadalmi csoport homológiáját tételezi, a Greimas-i szemiotika

pedig Jastrzębska szándéka szerint a műszerkezet elemzésében ideális kiegészítője az e területen kevésbé hatékony goldmanni módszereknek. A szerző a hatvanas évek magyar irodalmát ideologikusnak, realistának és erősen moralizálónak tartja: az írók nem elégszenek meg etikai problémák felvetésével, hanem egyben didaktikus megoldásukat is nyújtják. Ennek az alkotói magatartásnak az a világkép az alapja, amely szerint az ember leírható a jó – rossz ellentét-párral, így a műstruktúra világos, racionális, a szereplők élete logikus, áttekinthető rendet mutat, s az író kétely nélkül ragaszkodik ehhez az írás- és látásmódhoz. A tragikus hős megjelenése ebben a leegyszerűsítő műszerkezetben szükségszerű: az olvasó katartikus élményét hivatott kiváltani (Típuspéldák: Galgóczi Erzsébet: *Törvényen kívül*, Fejes Endre: *Jó estét nyár, jó estét szerelem*, Kertész Ákos: *Makra*). Ennek az irodalomnak az értékrendszere zárt, merev, szemben a magyar irodalomnak azzal a vonulatával, amely nyitott, plurális értékrendszert közvetít (pl. Mészöly Miklós, Örkény István, Mátyás Iván, Konrád György, Hajnóczy Péter, Esterházy Péter, Nádas Péter). Ez utóbbi lényegénél fogva kizárja a tragikus hős eszményítését. Két irányzata figyelhető meg. Az egyik esetben a hős sorsának tényei tragikusak ugyan, de olyan helyzetek hálójába kerül, amelyek megfosztják a tragikum nagyságától (Mészöly Miklós: *Az atléta halála*, Örkény István: *Forgatókönyv*). E deheroizáló helyzetek mindig a nemzeti történelemhez kötöttek, ami e Jastrzębska által magyar abszurdnak nevezett irányzatot egyértelműen elválasztja pl. a lengyel, vagy a francia „stílustársaitól”, Gombrowicz-tól, Mrózek-től, Genet-től és Beckett-től. Örkényék értékrendszerére az összetettség és a kétértelműség a jellemző. A másik irányzat időben később jelentkezett és fő ismérvei alapján a magyar posztmodern irodalomnak minősíti a szerző (Esterházy, Hajnóczy, Krasznahorkai, Nádas). A tragikus személyiség itt már önellentmondás, képtelenség lenne; az ábrázolt világ központ nélküli, az értékek teljes relativizálódása uralkodik benne. Az emberben nem egymás mellett, egymáshoz közel vannak jó és rossz, fennsleges és neveléses vonások, hanem egyazon személyiség lényegéhez tartozik egyszerre egyidőben – groteszk huszadik századi felfogásának megfelelően. Jastrzębska elemzésének a következtetése az, hogy a magyar irodalomban a társadalmat megelőzve változott az értékrendszer; a merev, egyoldalú, zárt érték-

világot a szereplők jellemében is kifejeződően felváltotta a nyitott, plurális értékvilág.

A kötet olvasóinak tájékozódását jelentősen megkönnyíti a vonatkozó magyar szakirodalom alapos feldolgozása és a részletes bibliográfia.

Varga László

**L'identité culturelle dans les littératures de langue française. Actes du Colloque de Pécs 24 – 28 avril 1989. Colligés et présentés par Árpád Vigh** Agence de Coopération Culturelle et Technique, Paris – Presses de l'Université de Pécs, 1989. 355.

1989. áprilisában Pécsen rendezték meg a „Kulturális identitás a francia nyelvű irodalmakban” című kollokviumot – a téma jellegének megfelelően széles körű nemzetközi részvétellel: francia, belga, kanadai, svájci előadók mellett norvég, kameruni, jugoszláv és magyar szakértők is szerepeltek. A kollokvium előadásainak szövegét tartalmazza ez a kötet, amely a pécsi Janus Pannonius Tudományegyetem és a párizsi ACCT közös kiadásában jelent meg. A megközelítésmódok sokfélesége természetes következménye a tárgykörnek: interdiszciplinaritás az elemzési módszerekben és nemzeti-etnikai sajátosságok a vizsgált irodalmakban. A frankofon kultúra különösségét a közös francia nyelv találkozási pontja adja az eltérő helyi, pl. afrikai, kanadai hagyományokkal, s ez egyaránt indokolja a művelődéstörténeti, esztétikai, poétikai és történelmi nézőpont alkalmazását. Mindegyik esetben szükségszerűen vetődik fel a kulturális identitás mint önmeghatározás kérdése, akár közösségi (nemzeti, regionális, kontinentális), akár egyéni (írói, művészi) kulturális identitásról van szó. Jean Marcel Paquette (*Réflexions sur la notion d'identité*) az állampolgári és a kulturális identitás fogalmát összehasonlítva meglehetősen keserűen, szkeptikusan szemlélteti az identitás kényszerességét: csak a mások által feltett kérdés – ki vagy te? – teszi szükségessé az önmeghatározást, nem a belső igény. Krízishelyzetben, másokkal szemben kell azonosítani magunkat, mint másoktól eltérőket, így az „identitásválság” kifejezés tulajdonképpen pleonazmus, az identitás maga a válság. Robert Jouanny (*Écrire dans la langue de l'autre*) a kétnyelvű írók különleges helyzetét mutatja be. Akár külső hatásra (pl. megtanulva az országot gyarma-

tosító franciák nyelvét), akár különböző indokú egyéni választásból (mind Adamov, Beckett, Ci-  
oran, Green, Ionesco vagy Schéhády) válik valaki  
kétnyelvű íróvá, mindenkiben megküzd az ere-  
deti anyanyelvi tudat az új, a „már nyelvéhez”  
kötött tudattal. Vigh Árpád (*L'analyse cultu-  
relle des oeuvres littéraires*) az elemzés két, el-  
lentétes — a művet külső, történeti, szociológiai  
tényezőkre visszavezető és a kizárólag nyelvköz-  
pontú strukturális — módszerének egyoldalsá-  
gát kiküszöbölendő tesz metodikai javaslatot a  
modern retorikai modelleket alkalmazva.

A harminc előadás többségét a kultúrtörténe-  
ti megközelítés jellemzi, s témáik nagyságrendje  
egyetlen írói életműtől a kontinensnyi irodalmat  
átfogóig terjed. Van közöttük egy-egy frankofon  
ország irodalmát vizsgáló, mint Marc Quaghe-  
beur és Jean-Marie Klinkenberg írása a belga  
kultúrából és szűkebb tér- és időhatású elem-  
zés, pl. a Pierre Halen-é a Jeune Afrique c.  
folyóiratról. A nem frankofon országot képvise-  
lő magyar résztvevők közül Nagy Géza a hazai  
frankofon kutatásokról, Kiss Sándor Rilke lírájá-  
ról, Ferenczi László Robert Goffin költészetéről,  
Köpeczi Béla a francia felvilágosodás nemzeti  
identitásfogalmáról, Biernaczky Szilárd az afri-  
kai országok orális hagyományainak és francia  
nyelvű irodalmának kapcsolatáról ír.  
A kötet függeléke egy kerekasztal-beszélgetés  
anyaga: a résztvevők elsősorban az identitás  
mai problémáinak történeti ideológiai hátterét  
tárták fel.

Varga László

**Pierre V. Zima: L'indifférence romanesque** Mont-  
pellier, 1988. C. E. R. S. Université Paul Valéry,  
232.

Pierre V. Zima tanulmánykötete, *A regényes  
közöny* a Társadalomkritikai tanulmányok-soro-  
zatban jelent meg 1988-ban. A könyv közép-  
pontjában három sokat vitatott prózai mű —  
Sartre *Az undor*, Moravia *A közönyösök* és Ca-  
mus *Közöny* című regényének — értelmezése áll.  
A művek együttes tárgyalását, az elemzéshez  
választott szempontokat többek között az az  
irodalomtörténeti adat indokolja, hogy megírás-  
uk és első kiadásuk időpontja közel egy évti-  
zedre esik: *A közönyösök* 1929-ben, *Az undor*  
1938-ban, a *Közöny* 1942-ben jelent meg, de  
a szövegelmélet tekinthető *Boldog halált* Ca-  
mus 1936 és 38 között írta. További közös vo-

nás, hogy az értelmezési kísérletek mindhárom  
regény esetében előbb vagy utóbb elkerülhetet-  
lenül általánosabb — műfajelméleti vagy a re-  
gényelemzés módszereit érintő — kérdésekbe üt-  
köznek. Nem utolsósorban azért, mert *Az undor*  
és a *Közöny* ma már letörölhetetlenül magán vi-  
seli a meglehetősen homályos „egzisztencialista”  
jelzőt. A közfelfogás szentesítette bélyeg nem  
vette figyelembe sem az érintett szerzők közötti  
alapvető különbségeket (Camus mindig elhátá-  
rolta magát a tévesen ráerőszakolt, és számára  
elfogadhatatlan fidlozófiától), sem azt, hogy a  
sartre-i terminus ilyen alkalmazásának egyetlen  
biztos eredménye egy újabb zavart keltő kategó-  
ria lesz a regénytípusok eddig is épp elég össze-  
nem illő szempontot halmazozó osztályozásában.  
Zima a kötet első fejezetében az elemzés egyik  
céljaul azt tűzi ki, hogy — a felvázolt mód-  
szer segítségével — a számos ponton egyértelmű  
párhuzamokat mutató regények szövegéből kiin-  
dulva, végső következtetéseivel értelmezze újra  
az „egzisztencialista regény” tartalmát vesztett,  
közhelyessé vált címkéjét.

A szerző tisztában van azzal, hogy ma a  
„módszer” szó sokak számára már önmagában is  
riasztó, hiszen a módszerek áradata (melyben a  
legkülönbözőbb irányzatok próbáltak több-ke-  
vebb sikerrel összekapcsolni marxizmust és psi-  
choanalízist, nyelvészeti-szemiotikai terminoló-  
giát és dialektikus materializmust stb.), szükség-  
szerűen következett a módszerek rendszerezése,  
s végül a tudományos fogalmi építményekből va-  
ló kiábrándulás, mindenfajta módszerben öncélt  
látó fásultság.

Zima tanulmányában a társadalomkritika és  
a diszkurzív szemiotika szintézisét kívánja meg-  
teremtteni: a regény fejlődését egyszerre és egy-  
mástól elválaszthatatlanul tartja történelmi-tár-  
sadalmi és nyelvészeti jelenségnek. A kötetben  
tárgyalt művekhez egy végleges formájában még  
nem létező elmélet, a „szövegpszichológia” szem-  
pontjai felől közelít — a kifejezés jelzi, hogy  
módszere támaszkodik a már meglevő iroda-  
lomszociológiák eredményeire (kérdésfeltevései  
középpontjában a különféle ideológiák létrejöt-  
te és kifejeződései formái állnak), ugyanakkor túl  
is lép azokon, amennyiben nem akarja szem elől  
tévesztetni, hogy a vizsgált alkotások mindenek-  
előtt nyelvi produktumok, szövegek.

Zima hangsúlyozza, hogy a regények elemzé-  
se közben elsődleges célja nem a módszer ha-  
tékonyágának bizonyítása volt, hanem olyan  
szociolingvisztikai jelenségek megvilágítása, me-

lyek az ambivalencia, a kétértelműség és a közöny fogalomhármásával, valamint a köztük lévő logikai viszony feltárásával írhatók le. Az egzisztencialista regények központi kategóriája a közöny, mely itt szociális és szemantikai értelemben egyaránt szerepel. Sartre, Moravia és Camus első regényeinek megjelenése Zima szerint a műfaj s ugyanakkor a társadalom fejlődésének egy olyan pontjára esik, ahol a már eredendően létező ambivalencia fokozatosan átcsúszik a mindent egyenlő értékűnek (valójában tehát egyformán értéktelennek) tekintő közömbösségbe. Ez a következtetése egyébként túllép és egy korábbi művében kifejtett álláspontján (ld. *L'Ambivalence romanesque*, 1987.), ám ennél is hangsúlyosabb egy olyan – szinte az egész kötetten végighúzó – belső vita, mely némi leegyszerűsítéssel a Goldmann (és közvetve Lukács) kontra Tinyanov (illetve Bahtyin és Volosinov) szembeállítás dilemmájával írható le. Zima a genetikus strukturalizmus módszerét a maga egészében elutasítja ugyan, átveszi viszont Goldmann elméletének egyik alaptételét: eszerint a piaci mechanizmusok és az ideológiák küzdelmei folytonosan gyengítik a polgári társadalom értékrendszerét, s mivel a piac (melynek törvényei a társadalmi élet minden szféráját átjárják) csak a csereértéket ismeri, a spekuláció a szavakat sem hagyja érintetlenül. Az egzisztencialista regény hátterében tehát a 30-as évek társadalmának értékválsága áll, mely a nyelv szemantikai-szintaktikai struktúráiban is nyomon követhető. Sartre, Moravia és Camus regényei a keresztény és humanista szociolektusok válságának felismerésére reagálnak. Ezért jut döntő szerephez mindhárom műben a nyelv s tágabb értelemben bármiféle emberi kommunikáció kritikája. Roquentin kérdésével a regény nemcsak a hagyományos narráció lehetőségére, hanem önnön létére kérdez rá: ha „alany”, „személyiség”, „élmény”, „múlt”, „emlék” jelentésüket veszített szavak, van-e még történet, s ha igen, elbeszélhető-e egyáltalán? A szemantikai közöny perspektívájával az üres, az értelmetlen fenyegetése tárul fel. Zima könyvének mottója egy rövid Guéhenno-idézet: „Az értelmetlenség a borzalmak legrosszabika.”

Lőrinszky Ildikó

**History: Another Text. Essays on the Fiction of Kazimierz Brandys, Danilo Kiš, György Konrád and Christa Wolf.** Ed. M. D. Birnbaum and R.

Trager-Verchovsky Ann Arbor, 1988. University of Michigan, 133.

A kis kötet tanulmányai négy olyan szerző egy-egy művét elemzik, akiket, világirodalmi szövegösszefüggésben, a „kelet-európai” jelzővel kell illetnünk. Valóban, Brandys, Kiš, Konrád és Wolf szövegei mélyebb ismeretéhez ebből a megközelítésből juthatunk – ezt hangsúlyozzák a kötet esszéistái is; valami sajátos, valami nehezen érthető, valami át nem élt húzódik meg ebben az irodalomban, metafora- és gondolat-szövedékükből külön-külön kell felfejteni a szálakat, majd ezeket újra összeszőni – így jön létre a „nyugati” olvasat.

Birnbaum Mariann és Trager-Verchovsky jó érzékkel, rokon érzülettel válogatta ki a tanulmányokat, amelyek, noha különböző szerzők műveiről szólnak, egyazon kérdéskörön belül maradnak: Hogyan próbálja túlélni önnön múltját és jelenét a jövőtlenségre kárhoztatott kelet-európai értelmiségi az ún. „szocializmus” körülményei között, aki tevékenységére nézve író, de születési helyéből adódó, összetett szellemisége filozófiától és politikumtól mélyen áthatott.

A legfőbb kérdés az, hogy hol a helye és mi a szerepe az értelmiségnek az államszocializmusban. Konrád György szerint egyszerre cinkos és áldozat. Brandys a változó világ terrorjával saját eltérőségét helyezi szembe, ahol a legfőbb érték a személyiség szabadsága és a történelmi optimizmus: a romok fölött újra kivirul az élet. Kiš még a *Halál enciklopédiájában* is a túlélésért küzd. Wolf Cassandrája megszállottan keresi az igazságot, akár szembeszállva tulajdon apjával is, aki a hatalom képviselője, majd a szerelem helyett a halált választja, hogy ez áldozattal kiteljesítse honleányi szeretetből és lojalitásból kovácsolt személyi integritását.

Kazimierz Brandys *Rondó* című művéről (Varsó, 1982), egyéb írásai említése mellett, a zágrábi Aleksandar Flaker nyújt áttekintést.

Az irodalmi fikció Varsó és a gettó háborús hétköznapiját felelevenítő mozaikokból épül fel. Alaptémája egy színházban játszódó detektív-történet, melyben az olvasó érdeklődését a következetesen alkalmazott megoldatlan események útvesztője tartja fenn. A mű betetőzi azt a folyamatot, melynek során Brandys a „szovjet típusú” szocialista realista alkotástól eljut a sztalinizmussal való leszámolásig.

A tanulmány szerzője barokkosan talányosnak és sokrétűnek minősíti a kisregény eredeti változatát (1976), míg az 1978-as cenzúrázatlan párizsi kiadást politikailag konkrét helyzetre leszűkített banális ideológiai észrevételek iskolás gyűjteményének tekinti.

Birnbaum Mariann tanulmánya Danilo Kiš *Peščanik (Homokóra)* című művéről (Belgrád, 1972) ad képet. Az önéletrajzi ihletettségű, filozófáló hajlamú (Spinoza) családtörténet a holocaust „intim” oldalát mutatja be, az Auschwitzban eltűnt apa utódaiban megőrződött azonoságtudat mibenlétét kutatja.

A szövegben az idő metafora, a tér mágikus, látásmódjában keveredik az aprólékos naturalizmus és a szürrealizmus.

Kiš egy másik munkájáról, a *Halál enciklopédiájáról* külön elemzés szól, a zágrábi Predrag Matvejević. Az „enciklopédia” kilenc novelláját az irodalom egyik legősibb és legmániakusabban feszegetett témája, a halál fűzi össze.

Birnbaum Mariann másik tanulmánya Konrád György *A cinkos* című regényét elemzi, mely 1988-ban Magyarországon még csak az olvasók igen szűk rétege előtt lehetett ismert. Azóta *A látogatóval* és a *Kerti mulatsággal* együtt hivatalos kiadásban is megjelent. A regény három generáció életútját mutatja be a második világháború előtti idők par excellence polgári zsidó létformájától a fasizálódó Európán és a holocauston át egészen addig a pontig, amikor a diktatúra törvényszerűségei elmoszák a különbséget a hatalom szövetségese és áldozata között. Ami marad: a személyes helytállás, az embertársak iránt érzett felelősség.

A gyűjtemény utolsó tanulmányában Christa Wolf *Kasszandra* című regényét értelmezi Rudolf G. Wagner. A terjedelmes, a keletnémet irodalom egész személetét, Wolf általános írói attitűdjét áttekintő írás második része kimunkált, igen alapos, idézetekkel bőségesen alátámasztott elemzést ad a *Kasszandráról*, amely 1986 óta ismert a magyar olvasóközönség előtt.

A tanulmány szerzők nagy súlyt fektetnek arra, hogy világirodalmi modellekhez mérjék a tárgyalt műveket, pl. a *Rondót* Umberto Eco *A rózsza nevéhez*, *A Karamazov testvérekhez*; Kiš katalógizáló kedvét Hésziodoszéhoz és Ovidiuszéhoz. Ez az igyekezet nyilvánvalóan arra irányul, hogy elfogadtassa ezeket a szövegeket a „nyugati” közönséggel, mivel, ha némi magyarázatra szorulnak is, ugyanúgy a világirodalom

szerves részei: Európa másik felének küzdelmeiről tudósítanak az egész világnak.

*Hajdufy Eszter*

**Barba-Sauere: Anatomie de l'acteur. Dictionnaire d'anthropologie théâtrale** Roma-Holstebro, 1986. I. S. T. A., 210.

Egyes amatőrszínházak már Magyarországon is alkalmazzák a színészképzés új módszerét. Ennek szembevető sajátága, hogy a klasszikusan domináló beszédgyakorlatok helyett a színészek testük kifejezési lehetőségeit bővítik.

Az ISTA (International School of Theatre Anthropology) évtizedek óta folytat kísérleteket az európai színházi nyelv egyhangúságának a megtöréséért, a klasszikus hagyományok felelevenítéséért és egy olyan elemzési módszer kidolgozásáért, amely segítséget nyújthat a nem-szöveges színház (pantomim, balett, avantgarde előadások, happeningek, performance-ok) befogadásában is.

A magyar színházelméleti szakirodalom nem éppen leggyakoribb kutatási területe a címben szereplő fogalom. Az antropológia az ember általános adottságait, szervezeti felépítését vizsgálja megszokott, mindennapos körülmények között, s ugyanezt teszi e tudomány színházra specializálódott ága egy különleges emberrel, a színésszel, különleges helyzetben, előadás közben.

A klasszikus tudományos elméletek többsége az alkotás és a recepció kölcsönös mozgását elemmezve próbál rábukkanni a színház nagy titkára (szemantikai irányzat, történeti megközelítés). A színházi előadás elméleti megragadását megnehezítette a műalkotás-fajta speciálisan efemer jellege. Nem csoda hát, ha a kutatások az előadás alapjául szolgáló rögzített irodalmi anyaghoz, és a hétköznapi emberi viselkedés normáihoz nyúltak. Így vált a színészi karakter primér sajátosságává az oralitás, és így lett az európai kultúrkörben domináns szerepű jellegé a beszéd.

Az antropológiai kutatások azonban nem a játék verbalitásával foglalkoznak, hanem a színpadon zajló mozgások metakommunikatív jellegét magyarázzák. Ebből a szempontból akár pragmatikusnak is nevezhetnénk, hiszen nem a miértet, hanem a hogyant elemzik.

A színész a színpadon különleges helyzetben van. Mímelnie kell a természetességet, a mű-

nem szokásai elvárják tőle, hogy hétköznapi körülményeket produkáljon a nem-hétköznapi keretek között. A legnagyobb színházi írók, említsük csak Lessinget vagy Diderot-t, feltételezték, hogy a természetesség képzetének eléréséhez természetes viselkedéssel lehet eljutni, s a színészi beleélés, helyzetbe kerülés ezt a sajátságos azonosulást jelenti. Az antropológia színházi tudománya más, konkrét gyakorlati szempontokat kínál fel elemzésre. Kiindulópontul a keleti színházi szokások és hagyományok szolgáltak, hiszen ezek (az európaival ellentétben) kodifikált jelrendszerrel bírnak. Igen leegyszerűsítve (egy recenzió keretei közé szorítva) a következőképpen lehet összefoglalni: a keleti színészek gyermekkoruk óta mestereiktől azt a gondosan kimunkált és évszázadok óta hagyományozódott jelkészletet tanulják és fejlesztik tovább, amely úgy ér el természetes hatást, hogy közben a színésztől akrobatikus ügyességet, teste feletti tökéletes uralmat és improvizációmentes önfeledt igénylet. Ez a természetesség nem a színészt helyezi a néző mindennapiságába (a naturalista játék erre a legjobb példa), hanem a néző mindennapiságát értelmezi át. S hogy ez nem pusztán szójáték, azt maguk az antropológiai kódok bizonyítják, melyeknek elemzésekor kitűnt: ezek a jelek a befogadótól függetlenül determináltak.

A könyv szótárformája nem meglepő. A távol eső történelmi korok és földrajzi helyek kultúráinak játékszokásait vizsgáló, több évtizede folyó kutatások eltéréseket okoztak a különböző kutatók szóhasználatában. Mivel ez a könyv a színházi antropológiai szakirodalom nagyjainak

szerkesztésében készült (E. Barba, Schehner, Grotowski), tartalmazza mindegyikük gyakorlati és elméleti nézeteinek rövidített változatát. Tematikus rendben a kutatások módszeréről, a metakommunikatív közös nyelvről, és az antropológiai „színházcsinálás” módszereiről olvashatunk. Mert a szótár legfontosabb célja az, hogy gyakorlati útmutatást adjon egy olyan új (legalábbis Európában új) színházi jelrendszer kialakításához, amely a színész mozgásának és vokalizálásának természetes egységére épít.

A szemantikai vizsgálódás két, egymással összefüggő tanuláshoz vezet el: egyfelől az európaiaktól eltérő kultúrkörök hihetetlen kifinomultságú színházi jelrendszereinek egyezményes, kodifikált jelviszonyaira hívja fel a figyelmet, másrészt azonban segít felfedezni a mozdulat-nyelv mindenhol egyet jelentő univerzáléit is, amelyek a legközelebbi összefüggésben állnak az antropológia, az „embertan” eredeti értelmével, s amelyek a különféle rendszerekbe rendkívül változatos módon épültek be, s kisebb-nagyobb mértékben e rendszerek sarkpontjaivá váltak.

A könyv fontosságát — a különböző elméletek összefoglalásán kívül — az egyedülálló képanyag is biztosítja. A tematikus fejezetekben együtt találhatjuk az indiai, a japán színház, Cocteau, Meyerhold, Grotowski műhelyeinek előadásáról vagy próbájáról készített felvételeket, pregnánsan bizonyítva a színházi nyelv verbalitáson túli, mindig meglévő, mindenhol létező, de csak ilyen pragmatikai módszerekkel kimutatható létezését.

*Jákfalvy Magdolna*





---

# IN MEMORIAM

---

*Fritz Paepcke*

(1916–1990)

1990 február 18-án meghalt Budapesten Fritz Paepcke, ahol az ELTE Eötvös József Kollégiumában vendégprofesszorként német nyelvet és irodalmat tanított. Egyik alapelvét egyszer ilyenképpen fogalmazta meg: 'Az elmélet a gyakorlat lényege és a gyakorlat az elmélet legmélye.' Elméleti koncepciók és fordítási gyakorlat kölcsönös egymásbaolvasásából Paepcke tanítványai Heidelbergben hosszú éveken át, később Magyarországon is nagy haszonnal merítettek. Korokat és kultúrákat összekötni, az idegenben felfedezni azt, ami a sajátunk, összekapcsolni a különböző diszciplínákat, mindez Fritz Paepcke számára élet- és munkaprogramot jelentett.

A „fordítástudomány” fogalommal Fritz Paepcke kétkedéssel állt szemben, mert ez az *egész* helyére csak *egyetlen* szempontot állít, amely mindenkor hozzátartozott minden filológiához, és mert a nyelvek — Paepcke szerint — „rendszer nélküli rendszerképződmények”. Így Paepcke a nyelvet keletkezési folyamata, vagyis az ember felől szemlélte és rámutatott a fordítás történetiségére, amelynek alapját a fordító „megtestesülése” (elméletének egyik kulcsfogalma) alkotja. Számára a nyelv nem merev szabályok alkotta mű volt, hanem egy rugalmas háló-rendszer, amelyet a történelem vízszintes és az emberi létezés függőleges, egymásnak feszülő és egymással összefüggő kitámasztói építményként emelnek a magasba. A bennünket fogva tartó nyelvi hálók egymás felé való törekvésében és csomópontjaiban kereste Fritz Paepcke a fordítás lényegét és olyan fogalmak segítségével, mint „nem specifikus pontosság”, „soktávlatuság” vagy „komplementaritás” tudott jelentős módon betekinteni a nyelv struktúrájába. A fordításnak a filológiához való kötődése — számára ez magától értetődő előfeltétel volt — mellé a játék kategóriában megjelenő kötetlenséget állította (a fordító mint a szöveg játszótársa). Sokrétű hermeneutika-orientált munkásságából leszűrte általános tantétele így fogalmazható meg: a fordításnál nem a *nyelv megértéséről*, hanem a *nyelv által való megértésről* van szó.

Fritz Paepcke kutatásainak eredményei 1951 óta számos bel- és külföldi szakfolyóiratban jelentek meg. Az ív a kortárs francia nyelv szemantikájának és a hermeneutikailag orientált fordításnak a vizsgálatától az összehasonlító nyelv- és szövegkutatáson át a jog nyelvének valamint politikai és poétikai témák feldolgozásáig

feszül. E bőkezűen szórt kincsnek nagy részét később egy könyvben foglalta össze, amit *summa hermeneutica* névvel illethetünk s ami nem véletlenül viseli ezt a címet: *Im Übersetzen leben* (G. Narr Verlag, Tübingen, 1986). A fordítás Fritz Paepcke számára ugyanis élet- és megismerésmód volt, ezt ő valahogy így fogalmazta meg: a nyelv az élő világgal folytatott dialógus. Ennek a felfogásnak a bizonyítéka a Philippe Forget-vel közösen publikált két kötet: *Textverstehen und Übersetzen* (Groos Verlag, Heidelberg, 1981, 1982) valamint az általa tudományos igénnyel szerkesztett, *A műfordítás távlatai* összefoglaló címet viselő Helikon-szám (1986/3–4.).

Heidelberg számára Fritz Paepcke alakja meghatározó volt a város szellemi életében. Hatása azonban onnan jóval messzebbre terjedt: része volt a Montpellier-i Egyetemmel kötött testvérkapcsolat kialakításában, a finnországi és lengyelországi nyelvi intézetek létrehozásában s a heidelbergi és a budapesti Egyetemek közötti együttműködés megszervezésében. A nyelvek útjait és vándorútjait járva előadásokat és kurzusokat tartott Franciaországban, Belgiumban, Amerikában, Finnországban, Svájcban, Spanyolországban, Lengyelországban, Magyarországon. A fordítók és tolmácsok németországi egyesületének (BDÜ) és a Fédération Internationale des Traducteurs világszervezetnek elnökségi tagja volt. Böven volt része tudományos munkásságát elismerő kitüntetésekben. 60. születésnapjára *Imago linguae* (Fink Verlag, München, 1977) címmel emlékkönyv, *Festschrift* jelent meg, amelyben félszáz író tett tanúságot Fritz Paepcke életművének súlyáról és széles hatóköréről.

A világ költészetének kitűnő alkotásait újra meg újra elővette Fritz Paepcke, értelmezve és fordítva azokat. Saját munkájához alapvető betekintéseket és új tájékozási pontokat nyert Stefan George, René Char, Paul Celan és Pilinszky János fordításkritikájából. Betekintést az embernek a nyelven keresztül megformált lényébe, egyetemességébe és történetiségébe.

Fritz Paepcke távol van és jelen van egyidejűleg. Barátai, tanítványai, beszélgető társai és „lojális ellenfelei” (Char) szembetalálkoznak vele életművének tükrében, amely egy, korunkban egyre ritkábbá váló átfogó tudásnak a tanúbizonysága. Amiben a fiatalabbakat baráti feléjük fordulással, a nyelvvel együtt és a nyelven keresztül élt élet felé adott gyakorlati iránymutatással részesítette, tartósan hatni fog annak a pár verssornak a szellemében, amelyeket Hilde Domin küldött utána a heidelbergi gyászszertartás alkalmával: Ne félj, nyomunkban virágok nyílnak.

Hans-Michael Speier  
Berlin

# BEÉRKEZETT KÖNYVEK 1988 — 1990

- Aristotelismus und Renaissance. In memoriam Charles B. Schmitt. Wolfenbüttler Forschungen, Band 40. — Wiesbaden, 1988. Herzog August Bibliothek, 237.
- „Ästhetik des Widerstands“. Erfahrungen mit dem Roman von Peter Weiss. Hrsg. von N. Kreuzlin. — Berlin, 1987. Akademie-Verlag, 211.
- Balázs Mihály: Az erdélyi antitrinitarizmus az 1560-as évek végén. (Humanizmus és reformáció 14.) — Budapest, 1988. Akadémiai Kiadó, 258.
- Bertha Csilla: A drámaíró Yeats. — Budapest, 1988. Akadémiai Kiadó, 235.
- Bécs 1683. évi török ostroma és Magyarország. Szerk. Benda Kálmán és R. Várkonyi Ágnes. — Budapest, 1988. Akadémiai Kiadó, 249.
- Bertha Zoltán: Bálint Tibor. — Budapest, 1990. Akadémiai Kiadó, 175.
- Zsuzsanna Bjorn Andersen: Stemmen udefra. En studie i Georg Brandes' reception i Ungarn 1873–1927. — København, 1989. C. A. Reitzels Forleg, 248.
- Martin Bocian: Lexikon der biblischen Personen. — Stuttgart, 1989. Kröner, 520.
- Grazyna Borkowska: Dialog Powieściowy i jego konteksty. — Wrocław, 1989. Ossolineum, 171.
- Buddenbrooks-Handbuch. Hrsg. von Ken Moulden und Gero von Wilpert. — Stuttgart, 1988. Kröner, 396.
- Fritz Kaspar: Humanismus und Gesellschaftsordnung im England der Tudors. Bern-Stuttgart, 1988. A. Francke, 281.
- Bernard Cerquiglini: L'éloge de la variante. — Paris, 1989. Seuil, 125.
- Eva L. Corredor: György Lukács and the Literary Context. — New York, 1987. Peter Lang, 225.
- Dávidházi Péter: Isten másodszülöttje. A magyar Shakespeare-kultusz természetrajza. — Budapest, Gondolat, 377.
- Deutsche und Deutschland aus russischer Sicht. 11–17. Jahrhundert. Hrg. von Dagmar Herrmann. — München, 1988. Wilhelm Fink Verlag, 366.
- Deutsche Dichter. Band 2. Reformation, Renaissance und Barock. — Stuttgart, 1988. Philipp jun., 471.
- Peter Dinzelsbacher/Mück (Hrsg.): Volkskultur des europäischen Mittelalters. — Stuttgart, 1987. Kröner, 246.
- Peter Dinzelsbacher (Hrsg.): Wörterbuch der Mystik. — Stuttgart, 1989. Kröner, 530.
- Christa Ebert: Symbolismus in Rußland. Zur Romanprosa Sologubs, Remisons, Belys. — Berlin, 1988. Akademie-Verlag, 204.
- L'Époque de la Renaissance 1400–1600. Premier volume. L'avancement de l'esprit nouveau (1400–1480.) Publié sous la direction de T. Klaniczay, E. Kushner, A. Stegmann. — Budapest, 1988. Akadémiai Kiadó, 593.
- Alain Finkielkraut: La défaire de la pensée. — Paris, 1987. Gallimard, 165.
- Philippe Forget (Hrsg.): Text und Interpretation. — München, 1984. Wilhelm Fink Verlag, 224.
- Futurismo, cultura e politica. A cura di Renzo De Felice. — Torino, 1988. Fondazione Giovanni Agnelli, 487.
- Eugenio Garin: Ermetismo del Rinascimento. — Roma, 1988. Editori Riuniti, 79.

- Gereben Ágnes*: Iszaak Babel ismeretlen naplója. — Budapest, 1989. Akadémiai Kiadó, 241.
- De la genèse du texte littéraire. Actes du colloque franco-soviétique* (Paris, 1987). — Tusson, 1988. Du Lérot, 196.
- Geschichtsbewußtsein und Geschichtsschreibung in der Renaissance*. Hrsg. von *A. Buck, T. Klaniczay und S. K. Németh*. — Budapest, 1989. Akadémiai Kiadó, 120.
- Halász Katalin*: A párviadal. Elbeszélés és szerkezet Chrétien de Troyes regényeiben. — Budapest, Akadémiai Kiadó, 145.
- Leszek Hensel*: Kultura szlachecka w Europie srodkowo-wschodniej w potwvie XVIII wieku. — Wrocław, 1988. Ossolineum, 276.
- Horváth János*: A magyar irodalmi műveltség kezdetei. — Budapest, Akadémiai Kiadó, 325.
- Horváth János*: A magyar irodalmi műveltség megoszása. — Budapest, 1988. Akadémiai Kiadó, 318.
- Les Humanistes et l'Antiquité Grecque*, édité par Mitchiko Ishigami-Lagolnitzer. — Paris, 1989. CRNS, 179.
- Iglói Endre*: Az orosz irodalmi múlt. — Budapest, 1988. Tankönyvkiadó, 316.
- Imre László*: A magyar verses regény. — Budapest, 1990. Akadémiai Kiadó, Irodalomtörténeti Könyvtár, 313.
- Rainer Jakobi*: Der Einfluß Ovids auf den Tragiker Seneca. — Berlin — New York, 1988. Walter de Gruyter, 237.
- Karancsy László*: Tolsztoj lélekábrázoló módszere. — Budapest, Akadémiai Kiadó, 181.
- A. Kawecka — Gryczowa*: Biblioteka Ostetniego Jagiellona. — Wrocław, 1988. Ossolineum, 337.
- Kemény Katalin*: Az ember, aki ismerte saját neveit. Szélgjegyzetek Hamvas Béla Karneváljához. — Budapest, 1990. Akadémiai Kiadó, 202.
- Athanasius Kircher und seine Beziehungen zum gelehrten Europa seiner Zeit*. Hrsg. *John Fletcher*. — Wiesbaden, 1988. Wolfenbüttler Arbeiten zur Barockforschung, 213.
- Korompay H. János*: Műfordítás és líraszemlélet. Egy félszázad magyar Baudelaire-értelmezései. Irodalomtörténeti Füzetek 116. — Budapest, 1988. Akadémiai Kiadó, 206.
- Udo Köster*: Literatur und Gesellschaft in Deutschland 1830 — 1848. Die Dichtung am Ende der Kunstperiode. — Stuttgart, 1984. Kohlhammer, 181.
- Ignacy Krasicki*: Satyry i listy. — Wrocław, 1988. Zakład Narodowy imienia Ossolińskich-Wydawnictwo, 188.
- D. La Capra — S. L. Kaplan* (Hrsg.): Geschichte denken. — Frankfurt am Main, 1899. Fischer Verlag, 191.
- Laurus Austriaco-Hungarica*. Hrsg. von *B. Köpeczi — A. Tarnai*. — Budapest — Wien, Akadémiai Kiadó — Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 300.
- Lexikon der philosophischen Werke*. Hrsg. von *F. Volpi und J. Nida-Rümelin*. Stuttgart, 1988. Kröner, 863.
- Les Lumières en Pologne et en Hongrie*. Volume publié par *F. Bíró, L. Hopp et Z. Sinko*. — Budapest, 1988. Akadémiai Kiadó, 393.
- Manfred Lurker*: Lexikon der Götter und Dämonen. — Stuttgart, 1989. Kröner, 604.
- Karl-Heinz Magister*: Roman und Arbeiter im heutigen England. — Berlin, 1988. Akademie-Verlag, 268.
- Magyar reneszánsz udvari kultúra*. Szerk. és az előszót írta: *R. Várkonyi Ágnes*. — Budapest, 1987. Gondolat, 413.
- Pierre Manent*: Histoire intellectuelle du libéralisme. — Paris. 1987. Calmann-Lévy, 278.

Mélanges offerts à Géza Nagy. Acta Romanica Tomus XIII. — Szeged, 1988. József Attila Tudományegyetem, 260.

Adam Mickiewicz: Pan Tadeusz. — Wrocław, 1989. Ossolineum, 379.

Mikes Kelemen összes művei VI. Az idő jól eltöltésének módja. — Budapest, 1989. Akadémiai Kiadó, 1205.

Monarchia-karnevál az irodalomban. Szerk.: Fried István. — Szeged, 1989. József Attila Tudományegyetem, Összehasonlító Irodalomtörténeti Tanszék, 126.

Nagy Sz. Péter: Zsolt Béla. — Budapest, 1990. Akadémiai Kiadó, Kortársaink, 198.

Pál József: A neoklasszicizmus poétikája. — Budapest, 1988. Akadémiai Kiadó, 220.

Pándi Pál: Úton Bolyai Farkas drámáihoz (Az ember és a dráma). Jegyzetek a 19. század elejének magyar drámáiról. — Budapest, 1989. Akadémiai Kiadó, 102.

Hermann Peters: Nachdenken über realistische Kunst. — Berlin, 1988. Dietz Verlag, 182.

Petőfi-adattár, I. kötet (A magyar irodalomtörténetírás forrásai.) Gyűjtötte, sajtó alá rendezte és a jegyzeteket írta Kiss József. — Budapest, Akadémiai Kiadó, 1987. 440 mell.

Petőfi-adattár, II. kötet., Gyűjtötte, sajtó alá rendezte és a jegyzeteket írta Oltrányi Ambrus. Budapest, 1987. Akadémiai Kiadó, 170 mell.

Peter Por: Der Körper des Turmes. — Frankfurt am Main, 1988. Peter Lang, 319. Postmodernism and Politics. Ed. Jonathan Arac. — Minneapolis, 1987. Univ. of Minnesota Press, 171.

Regards sur Kosztolányi. Actes du Colloque organisé par le Centre Interuniversitaire d'Études Hispaniques (Paris, 17-18 décembre 1985). — Paris-Budapest, 1988. A.D.E.F.O. — Akadémiai Kiadó, 175.

Ursula Reinhold: Alfred Andersch. — Berlin, 1988. Akademie Verlag, 285.

Van Rinsum: Lexikon literarischer Gestalten. — Stuttgart, 1988. Kröner, 531.

Romantic Irony. Ed. by Frederick Garber. — Budapest, 1988. Akadémiai Kiadó, 394.

Stéphane Santerres-Sarkany: Théorie de la littérature. — Paris, 1990. Presses Universitaires de France, 127.

Andrea Seidler — Wolfram Seidler: Das Zeitschriftenwesen im Donaauraum zwischen 1740 und 1809. — Wien-Köln-Graz, 1988. Böhlau Verlag, 294.

The Shakespeare Myth. Ed. by Graham Holderness. — New York, 1985. Manchester University Press, 215.

Zofia Sinko: Proza fabularna w czasopiśmie polskich 1801-1830. — Wrocław, 1988. Ossolineum, 290.

Struktúra, jelentés, érték. A cseh és lengyel strukturalizmus az irodalomtudományban. Válogatta és szerk. Bojtár Endre. — Budapest, 1988. Akadémiai Kiadó, 364.

Szenczi Miklós: Tanulmányok. — Budapest, Akadémiai Kiadó, 451.

Szilágyi Péter: Ady Endre verselése. — Budapest, 1990. Akadémiai Kiadó, 561.

Szuromi Lajos: Szimultán verselés. — Budapest, 1990. Akadémiai Kiadó, 397.

Takács Ferenc: T. S. Eliot and the Language of Poetry. — Budapest, 1989. Akadémiai Kiadó, 149.

Tamás Illyés Gyula. — Budapest, 1990. Akadémiai Kiadó, Kortársaink, 323.

La trasmissione della Psicanalisi a cura di Rosa Elena Manzetti. — Milano-Torino, 1988. Il Quadrante Edizioni, 162.

Jan Trzyniecki: Autor — dzieło wydawca. Wrocław, 1988. Ossolineum, 212.

Új Magyar Shakespeare-tár I. Szerkesztette Fabiny Tibor és Géher István. — Budapest, 1988. Modern Filológiai Társaság, 355.

Dobri Witschew: Bulgarische Prosa. — Berlin, 1988. Akademie-Verlag, 378.

*Zachar József*: Franciaország magyar marsallja Bercsényi László. — Budapest, 1987. Zrínyi Kiadó, 308.

*Pierre V. Zima*: L'indifférence romanesque: Sartre — Mauriac — Camus. — Montpellier, 1988. Étude Sociocritiques, 232.

BEVÉTEL  
TUDOMÁNYOS KÖNYVTÁR  
KÖNYVÉRTÉKELÉS

# TARTALOM

## *A jelentésteremtő metafora*

### TANULMÁNYOK

<i>Bezeczky Gábor</i> : A jelentésteremtő metafora	379
<i>Douglas Berggren</i> : A mítosztól a metaforáig (Fordította: <i>Kálmán C. György</i> )	390
<i>Monroe C. Beardsley</i> : A metaforikus csavar (Fordította: <i>Kálmán C. György</i> )	407
<i>Nelson Goodman</i> : A művészet nyelvei (részletek) (Fordította: <i>Kálmán C. György</i> )	422
<i>Maz Black</i> : A metafora (Fordította: <i>Melis Ildikó</i> )	432
<i>Donald Davidson</i> : A metaforák jelentéséről (Fordította: <i>Melis Ildikó</i> )	448
<i>Maz Black</i> : A metaforák működéséről (Válasz Donald Davidsonnak) (Fordította: <i>Melis Ildikó</i> )	466
<i>Nelson Goodman</i> : A metafora mint másodállás (Fordította: <i>Kálmán C. György</i> )	478
<i>I. Scheffler</i> : Tíz mítosz a metafora körül (Fordította: <i>Turai Tamás</i> )	483
<i>Paul Ricoeur</i> : Az élő metafora (részlet) (Fordította: <i>Maruszi Judit</i> )	489
<i>Robert J. Di Pietro</i> : A metafora szerepe a nyelvészetben (Fordította: <i>Bezeczky Gábor</i> )	491
<i>Kálmán C. György</i> : A metafora problémája a beszédaktus-elmélet ihlette irodalom-elméletben	498

### KÖNYVEK

<i>Andreas Alciatus</i> . 1: The Latin Emblems, Indexes and Lists: 2: Emblems in Translation. Edited by Peter M. Daly with Virginia W. Callahan, assisted by Simon Cuttler ( <i>Szőnyi György Endre</i> )	505
<i>Marco Ariani</i> : Imago Fabulosa. Mito e allegoria nei „Dialoghi d’amore” di Leone Ebreo ( <i>Vígh Éva</i> )	507

\* \* \*

<i>Christoph Riedweg</i> : Mysterienterminologie bei Platon, Philon und Klemens von Alexandrien ( <i>Bollók János</i> )	508
Magyar reneszánsz udvari kultúra. Szerk. és előszó <i>R. Várkonyi Ágnes</i> . A szerkesztő munkatársa <i>Székely Júlia</i> ( <i>Hopp Lajos</i> )	509
<i>Barlay Ő. Szabolcs</i> : Romon virág. Fejezetek a Mohács utáni reneszánszról ( <i>Kilián István</i> )	510
<i>Georgikus Purkircher</i> : Opera quae supersunt omnia. Edidit Miloslaus Okál. Bibliotheca Scriptorum Medii Recentisque Aevorum. Series Nova. Tomus X. ( <i>Boronkai Iván</i> )	511
Lotharingiai Károly hadinaplója Buda visszafoglalásáról. Sajtó alá rend., ford., szójegyzék <i>Mollay Károly</i> ; bev. <i>Nagy László</i> ; szerk. <i>Kun József</i> ( <i>Hopp Lajos</i> )	512
Laurus Austriaco-Hungarica. Literarische Gattungen und Politik in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts. Herausgegeben von <i>Béla Köpeczi</i> — <i>Andor Tarnai</i> ( <i>Németh S. Katalin</i> )	512
Europäische Städte im Zeitalter des Barock: Gestalt, Kultur, Sozialgefüge. Hrsg. von <i>Kersten Krüger</i> ( <i>Bitskey István</i> )	514
Die beiden Nicolai. Briefwechsel zwischen Ludwig Heinrich Nicolai in St. Petersburg und Friedrich Nicolai in Berlin (1776 — 1811). Hrsg. und kommentiert von <i>Heinz Ischreyt</i> ( <i>Fried István</i> )	515
<i>Cornelia Niekus Moore</i> : The Maiden’s Mirror (Reading Material for German Girls in the Sixteenth and Seventeenth Centuries) ( <i>Borsos Zsuzsanna</i> )	516

<i>Василий Шуким: Русское западничество сороковых годов XIX-ого века как общественно — литературное явление (Árvayné Bodnár Erzsébet)</i>	517
<i>Jan Trochimiak: Turgieniew (Nagy László Kálmán)</i>	518
<i>The Nineteenth-Century British Novel (Edited by Jeremy Hawthorn) Stratford-upon-Avon Studies, second series (Borsos Zsuzsanna)</i>	518
<i>Max Elskamp: La chanson de la rue Saint-Paul, précédé de Sous les tentes de l'exode suivi de Aegri Somnia. Préface de Jules Beaucarne, lecture de Paul Gorceix (Ferenczi László)</i>	519
<i>Gérald Antoine: Paul Claudel ou l'Enfer du génie (Maár Judit)</i>	519
<i>Jolanta Jastrzębska: Personnages tragiques et grotesques dans la littérature hongroise contemporaine (Varga László)</i>	520
<i>L'identité culturelle dans les littératures de langue française. Actes du Colloque de Pécs 24-28 avril 1989. Colligés et présentés par Árpád Vigh (Varga László)</i>	521
<i>Pierre V. Zima: L'indifférence romanesque (Lőrinszky Iláikó)</i>	522
<i>History: Another Text. Essays on the Fiction of Kazimierz Brandys, Danilo Kiš, György Konrád and Christa Wolf. Ed. M. D. Birnbaum and R. Trager-Verchowsky (Hajdufy Eszter)</i>	523
<i>Barba-Sauereze: Anatomie de l'acteur. Dictionnaire d'anthropologie théâtrale (Jákfalvy Magdolna)</i>	524

#### IN MEMORIAM

<i>Fritz Paepcke /1916-1990/ (Hans-Michael Speier)</i>	527
<i>Beérkezett könyvek 1988-1990</i>	529



# Contents

## Metaphor's Creation of Meaning

### STUDIES

<i>Gábor Bezecsky: Metaphor's Creation of Meaning</i>	379
<i>Douglas Berggren: From Myth to Metaphor (translated by György C. Kálmán)</i>	390
<i>Monroe C. Beardsley: The Metaphorical Twist (translated by György C. Kálmán)</i>	407
<i>Nelson Goodman: Languages of Art /Details/ (translated by György C. Kálmán)</i>	422
<i>Max Black: „Metaphor” Proceedings of the Aristotelian Society (translated by Ildikó Melis)</i>	432
<i>Donald Davidson: What Metaphors Mean (translated by Ildikó Melis)</i>	448
<i>Max Black: How Metaphors Work: A Reply to Donald Davidson (translated by Ildikó Melis)</i>	466
<i>Nelson Goodman: Metaphor as Moonlighting (translated by György C. Kálmán)</i>	478
<i>I. Scheffler: Ten Myths of Metaphor (translated by Tamás Turai)</i>	483
<i>Paul Ricoeur: La métaphore vive /Detail/ (translated by Judit Maruszi)</i>	489
<i>Robert J. Di Pietro: The Role of Metaphor in Linguistics (translated by Gábor Bezecsky)</i>	491
<i>György C. Kálmán: The Problem of Metaphor in the Theory of Act of Speech Respectively in the Theory of Literature</i>	498

### BOOKS

#### IN MEMORIAM

<i>Fritz Paepcke /1916–1990/ (Hans–Michael Speier)</i>	527
<i>Books received 1988–1990</i>	529

### Содержание

#### Метафора, творящая значение /Введение/

#### Исследования

<i>Габор Беэцки: Метафора, творящая значение /Введение/</i>	379
<i>Дуглас Берггрен: От мифа к метафоре /Перевод: Дьердь Ц. Кальман/</i>	390
<i>Монро К. Бердслей: Метафорический перенос /Перевод: Дьердь Ц. Кальман/</i>	407
<i>Нельсон Гудман: Языки искусства. Отрывки. /Перевод: Дьердь Ц. Кальман/</i>	422
<i>Макс Блэк: Метафора /Перевод: Ильдико Мелиш/</i>	432
<i>Дональд Дэвидсон: О значении метафор /Перевод: Ильдико Мелиш/</i>	448
<i>Макс Блэк: О функционировании метафор. Ответ Дональда Дэвидсону. /Перевод: Ильдико Мелиш/</i>	466
<i>Нельсон Гудман: Метафора как совместитель /Перевод: Дьердь Ц. Кальман/</i>	478
<i>И. Шеффлер: Десять мифов вокруг метафоры /Перевод: Юдит Маруски/</i>	483
<i>Поль Рикер: Живая метафора. Отрывок. /Перевод: Юдит Маруски/</i>	489
<i>Роберт Д. ди Пьетро: Роль метафоры в лингвистике /Перевод: Габор Беэцки/</i>	491
<i>Дьердь Ц. Кальман: Проблема метафоры в теории речевого акта и литературы</i>	498

#### Книги

#### In Memoriam

<i>Фриц Пэпке /1916–1990/ (Г.–М. Шпейер)</i>	527
<i>Поступившие в редакцию книги за 1988 год</i>	529

HELIKON  
VILÁGIRODALMI FIGYELŐ

1955 — 1962 vegyes tartalmú számok

1963.

1. sz. A komplex összehasonlító kutatások elvi kérdései
2. sz. A Nemzetközi Összehasonlító Konferencia (Bp. 1962)
3. sz. Amerikai prózairodalom
4. sz. Viták a realizmusról

1964.

1. sz. Az összehasonlító irodalomtudomány nemzetközi szemléje
- 2-3. sz. A kelet-európai avantgard
4. sz. Shakespeare-évforduló (vegyes szám)

1965.

1. sz. Mai világirodalmi mozgalmak és irányok
2. sz. A szocialista realizmus kérdéseiről
3. sz. Nacionalizmus és kozmopolitizmus; eredetiség- utánzás- hatás fogalmai  
(az AILC IV. Kongresszusa, Fribourg, 1964, előadásaiából)
4. sz. A kelet-európai összehasonlító irodalomtörténet kérdései

1966.

- 1-2. sz. Irányzatok és csoportok az 1920-30-as évek szovjet irodalmában
3. sz. Eszmék és művek a modern polgári irodalomban
4. sz. Irodalom és szociológia

1967.

1. sz. Irodalom és folklór
2. sz. Pártosság, elkötelezettség, elkötelezetlenség
- 3-4. sz. A szovjet irodalomtudomány legújabb eredményeiből

1968.

1. sz. A strukturalizmusról
2. sz. Az irodalmi irányzatok mint nemzetközi jelenségek  
(az AILC V. Kongresszusa, Belgrád, 1967, anyagából)
- 3-4. sz. Az irodalom és a társelművészetek

1969.

1. sz. Kelet-európai irodalmak a századfordulón
2. sz. Művészet – tömegkultúra – irodalom
- 3-4. sz. A számítógépek és a humán tudományok (vegyes szám)

1970.

1. sz. A Fekete-Afrika irodalmáról
2. sz. Irodalom és összehasonlító módszer (vegyes szám)
- 3-4. sz. Modern stilisztika

1971.

1. sz. Irodalom és társadalom (AILC VI. Kongresszus, Bordeaux, 1970)
2. sz. Irodalomelméleti viták Franciaországban
- 3-4. sz. A közép-európai humanizmus kérdései (Sopron, 1971)

1972.

1. sz. Science fiction (a műfaj esztétikai és poétikai kérdései)
2. sz. Klasszikusaink és Európa
- 3-4. sz. A szocialista országok irodalmának másfél évtizede

- 1973.
- 1. sz. Műelemzés és műfajelmélet (vegyes szám)
  - 2-3. sz. Irodalomtudomány és szemiotika
  - 4. sz. A XVIII. század és a felvilágosodás irodalma
- 1974.
- 1. sz. Az AILC VII. Kongresszusa (Montreal, 1973) anyagából
  - 2. sz. Az elsüllyedt kultúrák irodalma
  - 3-4. sz. Modern poétika
- 1975.
- 1. sz. Irodalom, világirodalom, nemzeti irodalom
  - 2. sz. Az újabb Délkelet-Európa kutatások
  - 3-4. sz. Az európai romantika
- 1976.
- 1. sz. Szubkultúra és Underground
  - 2-3. sz. Irodalom és irodalomtörténet Ausztriában
  - 4. sz. Tudomány-e az irodalomtudomány?
- 1977.
- 1. sz. A retorika újjászületése
  - 2. sz. A fejlődő országok irodalmáról (AILC VIII., Bp. 1976)
  - 3. sz. Irodalomelmélet – összehasonlító irodalom (az AILC IX. Kongresszusa)
  - 4. sz. A budai Egyetemi Nyomda (1777-1848) konferencia anyaga
- 1978.
- 1-2. sz. Kutatási irányok a 20-as évek szovjet irodalomtudományában
  - 3. sz. Érték és társadalom
  - 4. sz. Világirodalomtörténet
- 1979.
- 1-2. sz. Az ázsiai népek irodalma
  - 3. sz. A jugoszláv népek irodalma
  - 4. sz. Az egyéni és a kollektív a nyelvben és az irodalomban (FILLM XIV. Kongresszus, 1978, Aix-en-Provence)
- 1980.
- 1-2. sz. Recepciókutatás és befogadáesztétika
  - 3-4. sz. Az orosz szimbolizmus
- 1981.
- 1. sz. Az irodalom klasszikus modelljei — Az irodalom és a társművészetek — A regény fejlődése
  - 2-3. sz. Régi és új hermeneutika
  - 4. sz. Irodalom és felvilágosodás
- 1982.
- 1. sz. A Vormärz irodalom és néhány magyar vonatkozása
  - 2-3. sz. Új kutatási irányok a szovjet irodalomtudományban
  - 4. sz. Művelődéstörténet és Kelet-Európa
- 1983.
- 1. sz. Az AILC X. Kongresszusa
  - 2. sz. Irodalomelmélet és beszédaktus-elmélet
  - 3-4. sz. Irányzatok a mai francia irodalomtudományban

1984.

1. sz. Polémiák a francia forradalom előtt
- 2-4. sz. Svájc népeinek irodalma — svájci irodalom?

1985.

1. sz. FILLM kongresszus – A polonisztika Magyarországon
- 2-4. sz. Olasz irodalomtudomány

1986.

- 1-2. sz. A fordítás távlatai
- 3-4. sz. Szájhagyomány és irodalom a mai Afrikában

1987.

- 1-3. sz. Posztmodernizmus az amerikai költészetben
4. sz. Hlebnyikov és az orosz avantgard

1988.

- 1-2. sz. A kanadai irodalom
- 3-4. sz. A modern stílisztika

1989.

1. sz. Az empirikus irodalomtudomány elmélete
2. sz. Felvilágosodás és nemzeti tudat  
(A budapesti Nemzetközi Felvilágosodás Kongresszus anyagából)
- 3-4. sz. A modern textológia

1990.

1. sz. A mai nemzetközi folklorisztika
- 2-3. sz. Irodalom és pszichoanalízis

## ELŐFIZETÉSI FÖLHÍVÁS

**Gulyás Pál: Magyar írók élete és munkái**

*(Kiadja az MTA Könyvtára, az MTA Irodalomtudományi Intézete  
és a Petőfi Irodalmi Múzeum.)*

Gulyás Pál műve kiegészítése és folytatása id. Szinnyei József 14 kötetben 1891 és 1914 között megjelentetett azonos című lexikonának. Anyagának gyűjtése 1915-ben kezdődött, és az összeállító haláláig, 1963-ig tartott. Szócikkeinek egy része Szinnyei József szócikkeit fejezi be, másik részük csupán folytatja azokat, míg egy harmadik részük olyan személyek, írók, publicisták, tudósok, politikusok stb. életpályájának tényeit, könyveik s más publikációik, arcképeik, valamint a róluk szóló írások adatait rögzíti, akiket Szinnyei József a maga munkájában nem említ vagy nem említhetett. A hatalmas életrajzi adatgyűjtemény első hat, az A–D betűket átfogó, összesen 17813 életrajzot publikáló kötete mindössze 180 példányban 1939 és 1944 között jelent meg, folytatása kéziratban maradt. A jórészt cédulákon megőrződött adatanyagot több év munkájával *Viczián János* rendezte sajtó alá. A fennmaradt és sajtó alá rendezett életrajzok az eddigi kötetek terjedelméhez igazodva előreláthatóan mintegy 20 kötetet töltenek meg. Közreadásukat a kiadók a 90-es évek második feléig szeretnék elérni, úgy, hogy közben hasonló kiadásban megjelentetik a ma már könyvészeti ritkaságszámba menő első hat kötetet is. A kötetek közül 1990 végén az 1939-ben napvilágot látott első kötet (*Aács — Bálint Rezső*) reprintje és az E-betűs címszavakat felölelő VII. kötet kerül az érdeklődők kezébe. Az előbbi terjedelme 624, az utóbbié kb. 600 oldal. A kötetek anyaga Micro ISIS program segítségével készült adatbázisként floppy is megvásárolható. A most megjelenő kötetek ára, a reprintelt elsőé és a VII.-é egyaránt, 396 Ft. Anyaguk adatbázis formájában floppy egyenként 25000 Ft-ért vásárolható meg. Az utóbbi változat a kidolgozott adatbázis-tervet, a szükséges dokumentációt, mintegy 5000 feltöltött rekordot s az installálást foglalja magába. Az adatbázis-változatok szállítását a megrendelőknek a kiadók 1991 első negyedévének végétől vállalják.

Mindkét változat a következő címen rendelhető meg:

**Akadémiai Kiadó**

**Budapest**

**Prielle Kornélia út 19-35.**

**H-1117.**

## ELŐFIZETÉSI FÖLHÍVÁS

### A magyar emigráns irodalom lexikona

(Összeállította: Nagy Csaba. Kiadja az MTA Irodalomtudományi Intézete és a Petőfi Irodalmi Múzeum.)

A mű a mindenkori Magyarország területén született, onnan elszármazott s külföldön irodalmi tevékenységet kifejtett vagy ilyen tevékenységet jelenleg is kifejtő személyek életrajzát, továbbá az általuk létrehozott kulturális egyesületek, könyvkiadók és sajtóorgánumok adatait tartalmazza. Hűen a klasszikus életrajzi lexikonok hagyományaihoz, gyűjtőkörét nem szűkíti szépírókra: szócikkei sorába felveszi a társadalomtudományok művelőit, a teológusokat és az újságírókat is. Politikailag és esztétikailag nem minősít, nem szab korlátokat sem térben, sem időben. Szócikkei, az iskolai tanulmányokétól eltekintve, csak az életút külföldi állomásainak adatait rögzítik, de ezeket a teljességre törekvően: ismertetik az ország elhagyásának időpontját, a letelepedés helyét, a karrier, a publikációs források, a fordítások, az egyesületi tagság, a díjak és az álnevek adatait.

A lexikon egyben rejtett bibliográfia is. Műjegyzéke a teljesség igényével tünteti fel az egyes szerzők alkotásait, azok valamennyi kiadását, továbbá fordítását. Bibliográfiai rovata bőséges eligazítást nyújt a szerző életét vagy munkásságát taglaló írásokról. Minden kötetet álnévmutató egészít ki, az utolsó kötet összesített álnévmutatót közöl majd.

A lexikon várhatóan öt kötetben jelenik meg. Az első (A-G) 1990 végén lát napvilágot kb. 300 oldal terjedelemben, az utolsó pedig 1994-ben. A lexikon anyaga, mely Micro ISIS program segítségével számítógépen készült, adatbázisként flopy-n is megvásárolható. Az első kötet ára 280 Ft. Flopy-n adatbázis formájában (mely a kidolgozott adatbázis tervet, a szükséges dokumentációt, kb. 2100 feltöltött rekordot s az installálást is magában foglalja) 15000 Ft-ért vásárolható meg.

Mindkét változatban a következő címen rendelhető meg:

Akadémiai Kiadó  
Budapest  
Prielle Kornélia út 19-35.  
H-1117.

A kiadásért felelős Klaniczay Tibor,  
az MTA Irodalomtudományi Intézetének igazgatója.  
Szedte az MTA Irodalomtudományi Intézete.  
Nyomta Akaprint Kft, Budapest. Felelős vezető: Dr. Héczey Lászlóné  
Nyomdai táskaszám: 9019602.  
A borító és tipográfia Benkő Anna munkája.  
Megjelent 14 A/5 ív terjedelemben.  
**HU ISSN-999 X**





### Terjeszti a Magyar Posta

Előfizethető bármely hírlapkézbesítő postahivatalnál, a Posta hírlapüzleteiben és a Hírlapelőfizetési és Lapellátási Irodánál (HELIR) 1900 Budapest XIII., Lehel u. 10/A. közvetlenül vagy postautalványon, valamint átutalással a HELIR 215-96 162 pénzforgalmi jelzőszámra. Példányoként megvásárolható az Akadémiai Kiadó *Studium* (1368 Budapest, Váci utca 22., tel.: 118-5881) és *Magiszter* (1052 Budapest, Városház utca 1., tel.: 138-2440) könyvesboltjaiban.

Előfizetési díj 1991-re: 260 Ft

Egy szám ára: 65 Ft

Külföldön terjeszti a KULTURA Külkereskedelmi Vállalat

H-1389 Budapest, Postafiók 149.

Ára: 90 Ft

Előfizetés egy évre: 180 Ft

